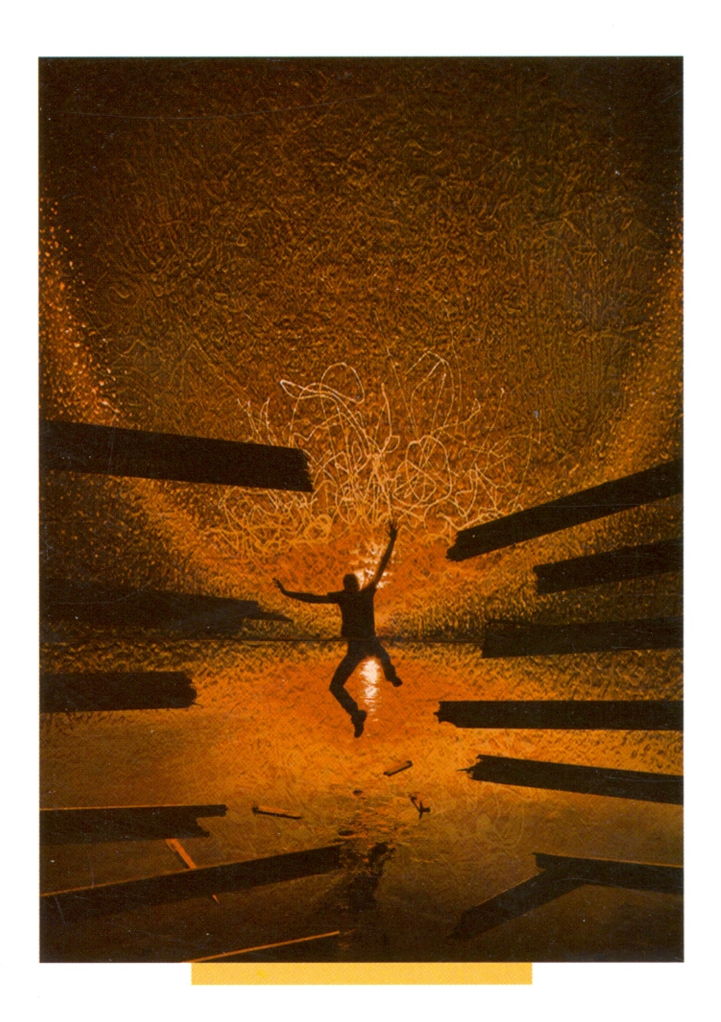
من الحريات إلى التحرر



د. محمد عزيز الحبابي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

من الحريات إلى التحرر

من الحريات إلى التحرر

د. محمد عزيز الحبابي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الحبابي، محمد عزيز

من الحريات إلى التحرر/ محمد عزيز الحبابي.

٢٣٨ ص.

ISBN 978-614-431-055-7

١. الديمقراطية. أ. العنوان.

123

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ **محمول:** ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ **محمول:** ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ **محمول:** ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

الرياض ـ مكتبة: حي الفلاح ـ شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣
هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦
E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

المحتويـات

القسم الثاني
البحث في الحريات «البرغسونية»

القسم الثالث
الفعالية الفنية كقوة محررة

القسم الرابع
التحرر بالعندية

القسم الخامس
من الحريات إلى التحرر

تقديـــم

للمفكر المغربي العميد محمد عزيز الحبابي تآليف عديدة، بالعربية وبالفرنسية، منها ما نال جوائز، ومنها ما عرف ترجمات إلى كثير من اللغات العالمية. والكتاب الذي نقدمه الآن إلى القراء العرب، دراسة فلسفية، صدرت منذ سنوات في باريس، تحت عنوان **أحرية أم تحرر**؟[1] قام بتعريبها المؤلف نفسه بتصرف كثير، مع إضافة القسم الأول.

يعطينا الكتاب صورة مفصلة عن «الشخصيات الواقعية» التي يعد «الحبابي» رائدها، فهي فلسفة جديدة موازية للاتجاه الشخصاني الذي اشتهر به «إيمانويل مونيي». لقد حيّا كثير من رجال الفكر والجامعيين صدور «أحرية أم تحرر؟» تحية إعجاب وتقدير. فكتب (غاستون باشلار Bachelard): بأنه كتاب ممتع، فيه إيمان بالفلسفة، فنحن في حاجة إلى الكثير من أمثاله». ويقول «مانديس فرانس» Mendes- France: «أهنئ بحرارة مؤلف هذا الكتاب». وكتب من سويسرا «أندريه فوالك A. Voelke» في مجلة **اللاهوت والفلسفة** (العدد ١، عام ١٩٠٧): «إن رسالة هذا الفيلسوف العربي تستحق أن ينتبه لها الشرق والغرب لما فيها من أصالة وعمق».

أما موريس دوغانديياك M.De Gandillac أستاذ الفلسفة بالسوربون، فقد خصص دراسة تحت عنوان «تفتح على ثقافتي الشرق والغرب» قدم بها النص الفرنسي، نقتطف منها الفقرات الآتية: «حررنا هذه الصفحات لنعبر عما نكنّ من تقدير لمؤلف **أحرية أم تحرر**؟ ولكل ما ننتظر من جهوده الفكرية».

---

(١) Mohamed Aziz Lahbabi, *Liberte ou Liberation*? (Paris: Montaigne, 1956).

سيندهش البعض من وجود كلمة «أم» التي تفصل «حرية» عن «تحرر» في عنوان هذا الكتاب. إلا أن مطالعته ستبين لهم أن الحبابي لا يقابل بين كلمتين تخصان نواحي متماسكة في إلحاح أساسي واحد، وإنما يحاول أن يوضح مدلول «حرية» مستعيناً بمفهوم «تحرر».

مما يدعو إلى الارتياح، أن الحبابي، في هذه الساعة التاريخية بالنسبة إلى بلاده (بكل ما تقتضيه من إغراء وآمال معاً) يظهر علينا بشخصه وبإنتاجه في وحدة ثقافتين، يعتبر الفصل بينهما وخيماً، كأي فصل اصطناعي بين مفهومي «حرية» و«تحرر».

إن التراث الذي لا نزال ننعته بـ «الغربي»، سواء قصدنا العلم الصرف أو التقنيات، يزداد ميلاً إلى أن يصبح ملكية مشتركة للإنسانية جمعاء، بفضل تضافر جهود الباحثين من كل الأجناس ومن كل الآفاق الفكرية. ولكن الأمر الذي يؤثر فينا تأثيراً صميماً هو أن نرى صديقنا المغربي (صاحب هذه الدراسة) يربط، من جديد، ربطاً أميناً، خيوط جهود فكرية تربطنا بها صلات كثيرة. إنها جهود نظرية وعلمية تمتد جذورها إلى ماضٍ سحيق، ولكنها أرادت لنفسها أن تكون منفتحة على كل التراثات الحية؛ لأن الشخص إذا أدرك ذلك إدراكاً صادقاً، تغلغل بجذوره في المعشر البشري. فتنوع الثقافات والأنظمة يزيح الحلم السخيف في تعميم تجريدي.

* * *

إن ابن رشد، وهو الوارث للمفكرين الدينيين والمفسر لأرسطو، قد أدى ـ من أوجه عديدة ـ دوراً حاسماً في تطور حوض البحر الأبيض المتوسط، خلال القرون الوسطى.

ولعل المذهب الشخصاني الواقعي يقدم لنا اليوم العناصر الأولى لبنيان مذهب تلتقي فيه، في تقدير مشترك لنفس القيم الجوهرية، خيرة المفكرين ضمن عالَمين لا يزال يفصلهما كثير من سوء التفاهم ويتجابهان، مع الأسف حتى اليوم، والسلاح في الأيدي والحقد في القلوب، بعدما اصطدما خلال مدة طويلة، اصطداماً دامياً.

* * *

يبذل الحبابي جهده في تشييد هذه الفلسفة الشخصانية على دعائم جديدة، مدمجاً فيها خير ما في المذهب البرغسوني؛ إذ يجعل منه محور الاهتمام في بحثه، ولا يتعرض إليه بالنقد إلا وتحدوه إرادة تفهم قوى ونزيه، مغنياً إياه بأوثق الروافد لكل الفلسفات التي استقى من ينابيعها. وبهذا الخصوص، نعتقد أنه لَأمر ذو مغزى، أن نرى الحبابي كثيراً ما يضيف اسم ابن طفيل والغزالي وابن خلدون إلى أسماء القدامى والجدد من جهابذة الغرب الذي لم يرفض قط أية مقابلة سليمة مع الشرق.

نتمنى أن يستمر الحبابي في مثل هذا العمل، فهو من أكثر الفلاسفة كفاءة للقيام به.

* * *

ولنختم بفقرة قصيرة مما كتبه البروفيسور «فرنسوا بيرو F. Perroux»: عن هذا المؤلف: «إنه كتاب جميل وعظيم، لفيلسوف عظيم».

مدخــل

(١)

يحاول هذا الكتاب أن يقوم بدراسة الحريات والتحرر، في مراحل خمس:

الأولى: تحتوي على عرض لمفهوم «حرية» ولمفهوم «ديمقراطية» ولعلاقاتهما؛ لأن هاته العلاقات تشكل الميدان الواقعي للتطبيق العملي للحريات، على اختلاف أنواعها، وللنظم السياسية المختلفة (الديمقراطية منها وغير الديمقراطية).

المرحلة الثانية: تقدم تحليلاً نقدياً لنظرية (هنرى برغسون)، الفيلسوف الفرنسي المعاصر[١]، عن الحرية. وسيبدأ العرض بتوضيح الأسباب التي دفعت بنا إلى اختيار الفلسفة البرغسونية كنقطة انطلاق لتحليلات مشكل الحرية أو بأصح عبارة: مشاكل الحريات.

أما **المرحلة الثالثة** فستعنى بـ:

- الفعالية الفنية، بوصفها قوةً محرّرةً تتجسد فيها إمكاناتنا على التكيف مع المادة وتكييفها بحسب ميولنا وأهوائنا (وبوصفها قوة تفاعل بين عالم الوجدان والتخيل والتذكر، وعالم الإرادة والعمل بالحواس).
- محاولة إبراز العلاقات التي تجمع ما بين ميدان الإبداع الفني والتحرر.
- محاولة إدراك ما يربط الفلسفة بمختلف النزعات الإنسانية نحو التحرر.

---

(١) H. Bergson ولد ومات في باريس (١٨٥٩ ـ ١٩٤١)

والمرحلة الرابعة تهتم بـ:

● ارتباط الحريات بالتحرر، من الجانب الإيجابي ومن الجانب السلبي.

● التملك والحرية (الاحتكار والمزاحمات، اتصال هذه الظاهرات المجتمعية بالنزعة الإنسانية...).

وأخيراً، في المرحلة الخامسة سنتناول:

- الحريات والنسبية.

- المعايير الكمية والكيفية للحريات.

- علاقة التحرر بالإطارات التاريخية.

- وسائل التغلب على ما في الحريات من إبهام.

وخاتمة.

* * *

(٢)

أغلب العناصر والتحليلات التي سترد في هذا الكتاب، يمكن الرجوع إليها في تأليفنا الفرنسي **أحرية أم تحرر؟**[٢]

وبوسع القارئ الذي يهتم بمثل هذه المواضيع، أن يراجع كذلك، الفصول التي خصصناها لمختلف أنماط التحرر، وللحتمية، وللملكية، وللانتحار (من ص٢٦٤ إلى ٣٣٧) في كتابنا **من الكائن إلى الشخص: مدخل إلى الشخصانية الواقعية**[٣].

* * *

(٢) Mohamed Aziz Lahbabi, *Liberte ou Liberation*? (Paris: Aubler, 1956).

(٣) Mohamed Aziz Lahbabi, *De L'Etre a la personne*: Essai de Personnalime Realiste (Paris: Presses universitaires de France, 1954).

لقد اخترنا مشاكل الحرية أساساً لهذه التأملات، لما تفتح من آفاق شاسعة وعميقة للتفكير، وللارتباط بين مختلف أصناف المعرفة (من فلسفة، وسوسيولوجيا، وسيكولوجيا، وفيزياء، وتاريخ، وسياسة، واستيتيكا)، ولأنها تواصل بين الأشخاص والبيئات.

مشكلات الحرية نقطة البداية في الفلسفة، كل فلسفة، في القديم والحديث، خصوصاً في الشخصانية. فالفيزيائي مثلاً، يعمل على التصرف في المادة، أما الفيلسوف الشخصاني فيستهدف أكثر من ذلك: يريد أنسنة العالم (لأنه عالم كائنات بشرية)، متجاوزاً المثالية والمادية نحو فلسفة تأليفية واقعية؛ أي نحو تعبير صادق عن حياة لا تنفصل فيها الفكرة عن الفعل. فالشخصانية الواقعية تعترف بالثنائيات (الروح والمادة، الحركة والسكون، الخير والشر، الجمال والقبيح...)، ولكنها لا تنظر إلى الثنائيات في ازدواج مجرد، بل في تكامل تركيبي.

إنها توتر تعبيري ينبثق من واقع الحياة، حياة الإنسان، هذا الكائن الذي يعيش ـ في التاريخ، ويجعل من أناه تاريخاً: يكون الإنسان من نفسه تاريخ تحرره، بمساهماته في التاريخ؛ فالوجود الإنساني لا يكون وجوداً إلا في حينونة[٤] دائمة التفتح؛ لأن الكينونة المنغلقة ليست وجوداً. إني كائن ـ في ـ ذاتي ـ أستكمل ـ كينونتي ـ بالآخرين، فالذاتية والتواصل هما قطبا الشخص: إني أنا «ولكن» أنا بـ ـ ومع ـ الآخرين ـ في عالم ـ ذي ـ أبعاد: روحية، ومادية، وفكرية.

* * *

في ضوء هذه الدراسات سيتضح أن مفهوم «حرية» في الشخصانية الواقعية، لا يعتبر مفهوماً عاماً مجرداً: الحرية ليست فردية، باطنية صرفاً

(٤) الحينونة: (l'en train de) في الشخصانية الواقعية: الحركة الزمنية التي تتتابع فيها أنماط الزمن الثلاثة: الماضي وهو يمضي، والحاضر وهو «يحضر» ثم يمضي، والمستقبل وهو يحضر. وكل نمط من هذه الأنماط إنما هو مزيج من سابقة ولاحقة. فليس هناك ماضٍ محض، ولا حاضر محض، ولا مستقبل محض: كل الماضي استمر وكان فترات حاضرة. وإذا كانت هذه الفترات قد أصبحت وراءنا، فهي بالرغم من ذلك «حاضرة» في الجامع الكلي للماضي وللحاضر الذي هو الزمن في عملية التحيُّن.

لا تتصل بفرد منفصل عن الآخرين. إن الشخصانية الواقعية تنفي وجود «الحرية»؛ لأنها تؤكد وجود «حريات» تتكامل داخل حركة ديالكتيكية، لتحقيق التحرر.

لقد عملنا، في مؤلف سابق[٥] على إرساء أسس «الشخصانية الواقعية» من حيث الوجود، أي الأونطولوجيا (ONTOLOGY)، ومن حيث أبعاد الشخص والمشاكل المختلفة المتعلقة بدارسة وفهم التشخصن. أما المؤلف الحالي، فيعتبر موضِّحاً ومتمِّماً، في الوقت نفسه، للكتاب الأول.

للكتابين هدف مشترك: إثبات أن الشخصانية في صميمها فلسفة تحرر. ولئن سعينا في المؤلف الأول إلى استخلاص العناصر الإيجابية الواقعية التي تستند إليها الشخصانية، فالغاية من الكتاب الحالي إظهار نواحيها السلبية: نعني استخلاص ما هو غريب عن الشخصانية، وما تتصف به، فلا يمكنها أن تكتفي بحرية ذاتية صرف، ولا بالانطواء على الذات، ولا بالاختيار الحر.

تعترف الشخصانية بما هو فردي، وإن كانت لا تسمح بالذوبان التام فيه، وتعترف «بالديمومة»، ولكن لا تعتبرها إلا لوينة من لوينات الزمان.

❋ ❋ ❋

يشكل الكتاب الحالي سلسلة من التأملات حول اتجاه (هنري برغسون) مع افتراضنا بأن هذا المذهب معروف لدى القارئ. لذلك لن نعطي، في الصفحات التالية، عرضاً مفصَّلاً لمقولات «برغسون»، ولا عرضاً تاريخياً لمذهبه.

سنكتفي، إذاً بأن نبحث في القسم الثاني عن القاسم المشترك لمختلف «الحريات» التي نصادفها في إنتاج (برغسون)، وأن نتتبع ما طرأ من تطور على مفهوم «حرية» في هذا الإنتاج، والمراحل المختلفة التي مر بها هذا المفهوم في مجموع تآليف (برغسون) منذ **رسالة في معطيات الشعور المباشرة** (١٨٨٩)، و**مادة وتذكر** و**التطور المبدع** و**الضحك**، حتى كتابه الأخير **منبعا الأخلاق والدين** (١٩٣٢).

---

(٥) Mohamed Aziz Lahbabi, *De L'Etre a la personne.*

إن التحرر لا يبدو أبداً في ديمومة صرف خاصة بـ «أنا عميق»، أو بعالم المثل المحض، بل على العكس من ذلك، إن التحرر فعالية في استمرار شامل يحياها كل واحد منا، في تضامنه مع مجموع الإنسانية، حاضرها وماضيها، وفي نزوعاتها نحو المستقبل المشترك.

* * *

ستكرس أربعة أقسام أخرى لتحليل الحريات في تطبيقاتها على مسائل عملية كالإبداع الفني، والتملك، وجهد الأنا للولوج في الصيرورة التاريخية كي يتموقف بالنسبة إلى الغير، في عالم الـ «نحن».

بهذه الطريقة، ذات المنعرجات المختلفة، نعتقد أننا سنفهم المعنى الحقيقي للتحرر[٦].

---

(٦) نلفت النظر إلى أن القسم الثاني من الكتاب وحده خاص بالتحليل النقدي للحريات عن (برغسون). أما الأقسام الأخرى فأقل التصاقاً بالفلسفة البرغسونية.



القسم الأول

الحرية الديمقراطية

الحرية والديمقراطية مفهومان أساسيان في العصر الحاضر، ومعناهما، على ما يظهر، واضح جداً وسهل جداً، إلا أن ذلك الوضوح وتلك السهولة يجعلان الموضوع صعب التحليل.

فإذا كان الناس جميعاً يعرفون «بالبداهة» معنى «حرية» ومعنى «ديمقراطية»، فأنا أعترف بدوري، بداهةً واستدلالاً، بأني أجهل كامل الجهل معنى المدلولين السابقين.

بل أزيد، إني لا أعرف لهما وجوداً في الواقع.

الفصل الأول

معنى «حرية»

قد تسلَّط على كلمة «حرية» إبهام كبير لكثرة ما لاكتها الألسنة، ولكثرة ما راجت في مختلف الهيئات والميادين، منذ أقدم العصور. فأمتن ما يمكنني قوله عنها: إنها اسم مؤنث مشتق من جذر يحتوي على (ح.) و(ر.) مضعفة. أو: إنها كلمة قديمة، كل القدم تستعمل في الفلسفة واللاهوت والسياسة، ويتناقش حولها الناس في المؤتمرات. وهي أيضاً من الكلمات الشعرية المحببة إلى النفوس: «وللحرية الحمراء باب بكل يد مضرجة يدق» كما يقول أحمد شوقي.

فما وراء الباب؟ أضياء، أو ظلام؟

كل هذا لا يعنينا مطلقاً على إبراز مفهوم حرية.

* * *

أولاً: ليست هناك «حرية» ولكن حرية كذا.. أو كذا..، بمعنى أنه إذا لم يرتبط مفهوم حرية بإضافة أو بوصف وبقيت اللفظة مجردة، صحبتها بلبلة لا يجد معها الفكر «حرية» مستقيمة في نشاطه. فبقدر ما تضيع صيغتها المطلقة وتتخلى عن اتساعها الكلي المجرد، بقدر ما تكسب معنًى واقعياً.

فليست لنا «حرية»، ولكن حرية ـ الصحافة، وحرية الاجتماع، وحرية المعتقدات... إلى غير ذلك. ومن هنا يبدأ التناقض، الحرية، قبل كل شيء هي التقيد، بحيث لا يفهم مدلولها إلا إذا تنازلت عن الاستقلال الكلي والتزمت التحديد.

ثانياً: حرية الصحافة، ما هي؟

فحتى في الأمم التي تُعد في طليعة الشعوب الديمقراطية، نلاحظ تناقضاً كبيراً. فلا يمر شهر دون أن تُمنع صحيفة ما في فرنسا[1]، لأن السلطة لا ترضى على مقال ما. فهل معيار حرية الصحافة إرضاء الحكومة؟ وليست الصحف التي تحجز هي دائماً صحف اليساريين، فصحيفة *Aspects de la France* المعروفة بنزعتها اليمينية المتطرفة، كذلك تكون ضحية لمقاومة رجال السلطة. إن منع الصحف يخالف حرية القول، ويجعل من الحكومة خصماً وحكماً، في وقت واحد.

ولكن يجب أن نتساءل: أحرية الصحافة هي أن يقول الناس ما شاءوا، في ما شاءوا، وفي من شاءوا، ومتى شاءوا، وأنّى شاءوا؟ إذا أجبنا بنعم، فمعناه أننا نجعل حرية الصحافة مرادفة للفوضى في القول، فاتِحين الأبواب أمام التحريضات المختلفة والكذب، والتهديد بالتشهير «شانتاج»، ما يعرض بحريات الآخرين إلى أخطار مادية ومعنوية.

أمعيار حرية الصحافة مشيئة رجال الأقلام، نعني أقلية من الناس؟

نحن الآن في حيرة: إما أن نجعل المقياس هو إرادة الحكومة، وإما إرادة الصحفيين ومن يُوحَى إليهم بما يكتبون.

ثالثاً: حرية الصحافة تستلزم حرية الاجتماع، والناس لا يجتمعون إلا حول آراء وضد أخرى؛ أي لابد في كل هذا من حرية الاتجاه السياسي، والمعتقدات، والمذهب. ومَن الحكم بين مختلف الاتجاهات والهيئات؟ مثلاً، بين اليمين واليسار، والرأسمال والنقابات؟ الحكومة تتكون من أفراد ينتمون إلى هيئات يصعب عليهم أن يعاملوا، بتسامح، حرية الرأي عند خصومهم:

«إذا كان خصمي حاكمي، كيف أصنع؟».

ينزلق منطق البعض فيخلط بين حرية الصحافة وحرية القراء ويجعلهما مترادفتين، مع أن الصحفيين يتصرفون، مباشرة أو غير مباشرة، في

---

(١) أيام الحرب الجزائرية.

الأذهان ويتحكمون في توجيه «الرأي العام». والصحفيون، هم أنفسهم، ليسوا أحراراً؛ لأن رؤوس الأموال أو الحزب أو الحكومة هي التي تتحكم بالصحافة والصحفيين.

رابعاً: لنا حرية الاجتماع، وحرية القول. ولكن سنجتمع حول أي شيء؟ وماذا سنقول، إذا لم يكن لنا من الإمكانات الثقافية ما يخولنا فهم الأحداث ومسايرتها، والتعبير عن نظرنا حولها؟ فالشرط الأول لحرية الرأي ولحرية الاجتماع، هو أن تتوافر لنا أسباب الثقافة، ونعطي الفرص للاستفادة منها. هذا أولاً، وثانياً أن يضمن لنا المعاش اليومي مما يترك لنا من الوقت ما يكفي للثقافة. فلا حريات، بل ولا كرامة للإنسان ما دام يهدده الجوع والمرض، أو يفنى كل ساعاته في جهدٍ جاهد من أجل الحصول على الضروريات المادية، فالتحرر المادي أول مرحلة في سبيل التحرر الفكري والمعنوي، ولا تحرير في الميدان الاقتصادي إلا عن طريق الشغل.

إن الشغل نظريات، وتنظيم، وتقنيات، وتصنيع؛ أي إنه معرفة واقعية. فالشعوب المتخلفة، اقتصادياً، شعوب تمتاز بانخفاض في مستواها العلمي. ثم إن العلم يتطلب إمكانات اقتصادية ليقوم بدوره الكامل، فيتفتح الفكر، وتزدهر الثقافة. فهناك تداعٍ وملازمةٌ بين التقدم التقني والثقافي والتقدم الاقتصادي. فما هي الطريقُ الموصلة إلى التوازن داخل هذا الجدل الدياليكتيكي؟

خامساً: ميدان الشغل متشعب للغاية، يمايل بين استغلال جهود العمال واستقلالهم فكرياً، ضمن استقلالهم المادي. فالشغالون الذين لا يجدون معنًى وتعالياً في عملهم، يسترقهم الشغل استراقاقاً، عوضاً عن أن يعينهم على تفتح الشخصية والتحرر. فلا بد من أن يُحمى المستضعفون، فكرياً أو ثقافياً أو اقتصادياً، - أي القاصرون - عن مسايرة الأحوال الخاصة والعامة: أن يحموا من سموم الدعايات الزائفة التي يمكن أن تروجها الصحافة والإذاعة والتلفزيون والسينما.

سادساً: ومن الحامي؟ وما الحماية؟

معنى الحماية هنا هو المراقبة؛ أي تحديد حرية القول، وليس الحامي إلا رجال السلطة. فإذا سمح لهم بهذا وتدخلوا، عملياً، تمكنوا

من حق توجيه الرأي العام، وذلك أول خطوة في الفاشية.

فمن جهة، نرى الحرية المطلقة مدعاة إلى الفوضى، وربما أصبحت أداة سيطرة أقليات على أكثريات. ومن جهة أخرى، إذا قُيدت بمراقبة الحكومة، عادت تحت رحمة من بيدهم الأمر، تتلوّن بلونهم. فتسبّح بحمدهم، أو تضعف حتى تموت.

نخرج من تحليلنا للحرية بثلاث نتائج:

١ ـ لا توجد حرية، بصفة مطلقة مجردة، ونقصد أن الحرية الحق لا تكون «لازمة» كما يقول النَّحْويون، إن كل حرية تكون «متعدية» وإلا بقيت من دون محتوى.

٢ ـ لا بد من تكاملية بين الحريات: أي إن كل حرية تستلزم حريات أخرى، نعني أنه لا حقيقة لأية حرية إلا في مجموعة من الحريات تتكامل معها وتتكيف وتكمل بها.

٣ ـ لا تُفهم أية حرية إلا إذا ارتكزت على معايير.

* * *

المعايير: قضية المعايير هي ملتقى الحريات بالسلطة.

هدف السلطة هو تسيير أمور الأمة، وأمور الأمة تتنوع، على حسب الظروف والأجيال، والهيئات؛ فكثيراً ما تناقض مصالح طائفة مصالح طائفة أخرى. ثم إن لكل هيئة وسائل خاصة في الدفاع عن مصالحها. فإذا وقع صراع بين طائفتين، كيف يكون موقف الحكومة؟ أتؤيد إحداهما على الأخرى؟ أتتركهما يتناحران؟ فالتحيز ظلم، والحياد خيانة لأمانتها.

مثلاً: في الولايات المتحدة صراع بين أصحاب معامل الفولاذ والعمال. وقد طال الإضراب عن العمل ثلاثة أشهر أو يزيد[٢]. فمصالح الرأسماليين أن يستأنف العمل، وأن لا ترتفع أجور العاملين لكي لا يرتفع ثمن الكلفة، فيتضرر رأس المال من تقلص هامش الأرباح. ويؤكد مالِكو

---

(٢) في فصل الشتاء من سنة ١٩٥٩.

المعامل أن في الإضراب عن العمل حاجزاً دون حريتهم في تسيير أمورهم. ويرى بعض المسؤولين الأمريكيين أن من واجب الحكومة الضرب على أيدي الشغالين لأنهم يعوقون أصحاب الأسهم من حرية التمتع بتشغيل المعامل.

وأما حرية العمال، فهي أن يتمتعوا، هم كذلك، بنتائج التقدم التقني وينالوا حظهم من الثروات الاقتصادية والرقي المادي والثقافي. فحرمانهم من هذا التمتع يكوّن لهم كبتاً فظيعاً واستلاباً. وهل من بؤس أعمق من مضاعفة هذا الكبح؟ إن حياتهم متناقضة في كيانها: يشاركون، عملياً، في مجموع النشاط المادي الذي تُبنى عليه الحضارة، وفي الوقت نفسه، يبعدون عن نتائج جهودهم محرومين من التمتع بالراحة، والفراغ، وبالوسائل المادية والمعنوية اللازمة للتكامل النفساني والتثقف. نعني من الترقية المجتمعية. إذاً، لا وسيلة لهم لتحقيق هذه الأهداف سوى النقابات.

النقابات

إن وجود نقابة يستلزم حرية الاجتماع، وحرية الرأي وحرية التعبير، لكن إذا اجتمع المسؤولون النقابيون وقرروا شيئاً لا يواتي مصالح خصومهم، فما المخرج؟ لا يبقى لديهم إلا سلاح سلبي: الإضراب عن العمل.

الإضراب تعبير ساكت على أن الشغالين مقيدون لا مخيرون في تحقيق مراميهم. لكن هذه القوة المكتفة الأيدي، تواجه قوة لها حريات هي الأخرى تدافع عنها. فتدخُّل قوة ثالثة ضروريّ لإيقاف الصراع. هذه القوة الثالثة هي السلطة، تتدخل باسم المصلحة العامة، لتفرض حلولاً ولكن هذه المصلحة ليست «عامة» ما دامت نتيجة الحكم ستكون على حساب طبقة العمال، أو لهم وعلى حساب خصومهم.

ما هي المصلحة العامة؟

المصلحة العامة كل ما يعود نفعه على مجموع أفراد الأمة. وبما أن مصالح الطوائف الخاصة لا تمثل إلا مصالح الأقليات، وحتى إذا مثلت إحداها مصالح الأكثرية، فالأكثرية ليست مجموع الأمة، فبمستطاع الدولة وحدها «نظرياً» أن تتربع بالمستوى الأعلى، مستوى الشمول، فوق الأقليات

والأكثريات، فتعتبر الأليق بالصالح العام، وتراعي المستقبل بقدر ما تعني بالحاضر.

بيد أن الحكومة هي الأخرى مجموعة أفراد لهم ميولهم، وأغراضهم، ومواهب قد تعجز عن مسايرة الواقع وقد تتوفق أحياناً. ولهذا ليس لنا أي معيار كفيل بأن يضمن أن أعمال رجال السلطة ترمي دائماً لما فيه المصلحة العامة، ولو حاول بعضهم أو جلهم. إنهم خاضعون أبداً لمؤثرات شتى، ما يعوق مسؤوليتهم الأخلاقية عن التفتح الكامل. فهناك الجهل ببعض نواحي المسائل المعروضة عليهم وهناك المرض، والخوف من الأقليات والأكثرية وما لكل منها من وسائل الإرغام والتغرية، وهناك العاطفة والغضب.

كل هذا يمنع رجل السلطة من القيام بمسؤوليته الأخلاقية، بطرق عادلة؛ أي طبقاً لمصلحة مجموع الأمة. فالمسؤولية الأخلاقية، قبل كل شيء، هي أن نشعر بأننا ملزمون بتحمل نتيجة أعمالنا، وهذا لا يحصل إلا إذا توافر ما يشترطه فقهاء الإسلام في «المكلف»: أن يكون بالغاً، عاقلاً، حراً.

التكليف

البلوغ هنا ليس حالة بيولوجية فحسب، بل لا بد فيه من الحصول على مستوى ذهني ملائم للقيام بالمهام، وهو سن الرشد، ويقابله السفه[٣].

الشرط الثاني، أن يكون المكلف عاقلاً، وليس معنى العقل ما هو ضد الحمق فحسب، بل أيضاً ما هو معادٍ للمزاج السوي، كالغضب. ولقد فطن السيد المسيح إلى ما للغضب من عواقب وخيمة، فقارنه بجريمة القتل، في «خطبة الجبل» (إنجيل متّى ٧ : ٢١ : ٢٢). ويقول نبي الإسلام، في حديث صحيح: «لا تحكم وأنت غضبان». فالتاريخ يعطينا أمثلة متنوعة على نتائج الغضب الإجرامية. فكم من قائد سفاح دفعه الغضب إلى مذابح هيستيرية، مثل (أبي العباس السفاح)، و(نابليون)، و(ستالين). والغضب

---

(٣) سفه = كان عديم الخلق، أو جاهلاً. يقال: ثوب سفيه = رديء النسج، سخيف، كمال يقال زمام سفيه = مضطرب (الزمخشري، أساس البلاغة). ومن هنا ننتقل إلى المعنى الخاص: السفه = خفة تعرض للإنسان من الفرح والغضب، فيحمله على العمل، بخلاف طور العقل وموجب الشرع (الجرجاني، **التعريفات**).

الهيستيري نوع خفيف من الحمق، أما النوع الذي يبلغ كامل قواه فهو الجنون، كما كان الحال عند (أتيلا) وعند (هتلر).

والشرط الثالث في المكلف هو الحرية. نجد أنفسنا، من جديد، في مأزق: لقد ذهبنا من الحرية (أو الحريات، على أصح تعبير) ثم هانحن نرجع القهقري إلى حيث بدأنا.

فالحريات، بالنسبة إلى فرد، أو طائفة، تخضع لتيار حياة الأمة جمعاء، فهي في صراع دائم. ولكي لا يصبح الصراع فوضى، أو حرباً شعواء، كان لِزاماً أن يتدخل رجال السلطة. ولا يمكن هؤلاء القيام بمهمتهم إلا إذا تحرروا من كل القوات المعادية للعدالة، وشعروا بكيفية واضحة محكمة، بمسؤوليتهم. ولن يصلوا إلى ذلك إلا عن طريق الضمير، فهو منبع المسؤولية الأخلاقية (خلافاً لمن يدّعي أن منبعها هو الخوف من عقاب القانون).

والضمير هو الشعور الواعي بأننا نتمتع بقوة تخولنا السيطرة على أعمالنا، ساعة التفكير في العمل وساعة التنفيذ. ولا وعي للضمير إلا إذا استوعبنا العمل الصادر عنا، فتسنَّى لنا الحكم عليه حكم قيمة. وبما أن الضمير مشترك بين الحاكم والمحكوم، جاز لنا أن نؤكد: لو أنصف الحاكم لاستراح المحكومون، ولو أنصف المحكومون لاستراح الحاكم.

نستنتج مما تقدم أن مشكلة الحريات أخلاقية في صميمها:

١ ـ لأن مصدرها الضمير.

٢ ـ لأنها، أولاً وأخيراً، تدعو إلى حكم قيمة: الخير والشر، القبح والجمال.

وبما أن الضمير والقيم العليا عامة تشمل جميع أصناف البشر، فالحريات في أصلها إنسانية، طبيعية، نوعية، أصيلة.

المسؤولية

نتساءل الآن:

هل يمكن أن نرتفع من مستوى الضمير الفردي إلى ضمير جماعي، بحيث تتصل الأخلاق بالاجتماع صلة متينة؟

هذا التساؤل في غير محله، لأن الأخلاق مجتمعية في أصلها، فكل مسؤول، مسؤول أمام ضميره، طبعاً وأمام البيئة. والبيئة وحدها مقر القيم والمعايير الأخلاقية، وهي الخالقة للضمير خلقاً، إذ بها يتكيف، انفعالاً للفضائل والمساوئ. فمثلاً: الوعي أيام الرخاء غيره أيام الشدة. ثم إن أصحاب علم الاجتماع يقررون أن المسؤولية كانت، بادئ ذي بدء، مشتركة غير محددة:

«وما أنا إلا من غُزَيَّة إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشدِ».

فالارتقاء لم يبدأ من الشعور الشخصي بالمسؤولية، بل من الشعور القبلي الطائفي المشترك[٤].

مفهوم فرد، ثم مفهوم شخص لم يَلِجَا الذهنية الإنسانية إلا مؤخراً، بالنسبة إلى التاريخ العام؛ لأن العصبية عاقت الشخصية الفردية عن التجلي حتى عصر سقراط: «اعرف نفسك بنفسك»، وحتى عصر الديانات الإبراهيمية في الشرق الأدنى والأوسط: ﴿**أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى. وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى**﴾[٥]. فالمسؤولية لا تقع إلا على مَن قام بالعمل ذاته، فأصبح الحلال بيناً والحرام بيناً، وأخذ فقهاء الإسلام يفرقون بين «فرض عين»، و«فرض كفاية».

الدولة والمعايير

لكن هذا الانقلاب العظيم لم يكن ليقع لولا الثورة الفكرية والنفسانية التي أرغمتنا على أن نعترف لكل كائن إنساني بكرامته، وحرمته، ومساواته بأي إنسان آخر. إن كل واحد ـ في ـ ذاته أشرف المخلوقات وأعظمها شأناً.

كيف تُصان، بالتساوي الملائم، هذه الكرامة، مثلاً عند الضعيف وعند غير المكلف؟ فخلافاً لما ادعاه (ديكارت)، إن الملكة التي تميز بين الحق من الباطل ليس «أعدل الأشياء توزعاً بين الناس»، فإجادة الحكم

---

(٤) انظر تفصيل ذلك في: محمد عزيز الحبابي، **الشخصانية الإسلامية** (القاهرة: دار المعارف)، القسم الأول.

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة النجم،» الآيتان ٣٨ ـ ٣٩.

تنمو، أو تنقص، مع الكفاءات الذهنية والفكرية، ومع تأثير البيئة. فلابد من الدولة للذود عن المستضعفين، ولا بد من معايير تخضع لها الدولة لكي تُصان السلطة نفسها من مرضها الطبيعي؛ أي من التعسف والاستبداد. وهذا يعني أن السلطة «المعنوية» الأصيلة توجد في المعايير؛ إذ إن قوة الشعور بالمسؤولية، سلطة أساسية، من دونها لا يكون عدل ولا مساواة؛ أي بدون المعايير تنعدم أطر الحرية. وهذا يستلزم وجود سلطة ثالثة أكبر جاهاً وجبروتاً لمراقبة وتوجيه الدولة، طبقاً لسلطة المعايير.

لكن مَن يستطيع أن يؤكد أن هذه السلطة ستبلغ حد الكمال ولا تتوقف على سلطة رابعة لتراقبها، والرابعة إلى خامسة. . . وهلم جرا؟

ها نحن تدحرجنا من المسؤولية الأخلاقية إلى المسؤولية القانونية: الأولى تقوم بحكم قيمة، فحريتها خاضعة إلى تأنيب الضمير (عقاب باطني)، أما الثانية فتحرص على احترام القوانين (الزجر القانوني). فعلى هذا، إن الحريات خاضعة خضوعاً مضاعفاً للضمير (المسؤولية الأخلاقية) وللدساتير والأعراف (المسؤولية القانونية المجتمعية).

بحثنا عن الحرية، فوجدنا حريات، وفحصنا الحريات، فإذا هي تقييد وتحديد. إلى هنا وصلنا. فإذا كان ما تقدم يلتصق شيئاً ما بالواقع، خرجنا بثلاث نتائج:

١ ـ الحريات ترتبط بالسلطة.

٢ ـ السلطة لا تقوم بمهامها إلا إذا تحررت مما تحمل في تكوينها من أخطار على كيانها.

٣ ـ لا سبيل لهذا التحرر إلا بإخضاع الدولة كهيئات إنسانية لسلطة الدساتير، أي إلى معايير (الدستور: مجموعة القوانين الأساسية لنظام بيئة أو طائفة ما).

إن الدساتير والأعراف لا تبلغ الشمول. إنها خاصة طائفية، تتحول مع العصور والأجيال. فلابد من قاعدة ثابتة ليبنى عليها صرح الحرية في مستوى شمولية إنسانية الإنسان. فهذا وحده يستطيع أن يضمن الشروط اللازمة لتفتح الحريات، ما دامت حريات الفرد مهددة دائماً من لدن

الآخرين، وحتى من طرف السلطة التي تحميها، ومن الدساتير التي قد توضع على غير هدى ولفائدة الأقلية التي تضعها.

حرية الصخرة

هكذا لا يستطيع الفرد تحقيق حريته إلا بقدر ما يبقى متصلاً بالآخرين، أي بقدر ما يخضع إرادته إلى الإرادة العامة.

فماذا تعني بالنسبة إلى الفرد تلك «الإرادة العامة» التي ليست لأي «أحد» على الخصوص، وهي في الوقت نفسه إرادة «كل الأفراد» على العموم؟

قد يُقال إنها لا تستلزم إخضاع الفرد، بل على العكس هي نتيجة لتقبله، لكن هل يستشار الفرد ليقبل أو يرفض؟ فالذي لا يتمكن من القدرة على المعارضة والرفض ليس حراً. فالحجرة أو الصخرة يمكن اعتبارها «حرة» لأنها «تقبل» وضعها من دون معارضة، بل إن الحجرة تجعل «إرادتها» منسجمة مع الإرادة العامة (إرادة مجموع الجمادات) التي تعبر عنها العطالة أو اللاحركة. على هذا يصبح الاستقلال الذاتي عند الشخص مرادفاً للجمود عند الحجرة. (فالفردانية، **L'individualisme**) إن هي إلا ردة الفعل ضد مثل هذه النظرية التحجيرية (ونقصد بالتحجير معنيين: إخضاع الفرد إلى قوى خارجة تستغله، وفي معنى تشييء الشخص حتى يصبح وكأنه حجرة).

الحرية الواعية

لا بد من أن تستعيد الحرية مفهومها المليء إنسانية، المتجذّر في أعماق كل شخص. فإن هي استوت على الوعي الخاص، استطاعت أن ترتفع إلى الوعي العام، وأن ترتبط وتتكامل مع الحريات الأخرى المجتمعية والاقتصادية والسياسية... لا بد من أن نؤمن بفردية الشخص أولاً. إنها نقطة الانطلاق ليكتشف المرء وجوده ويكشف عنه. فالحرية تتحقق كوجدان واعٍ لأبعاده وحدوده، وكوجدان يتحدد ويتأطر بالحرية. فلا نزوع ولا تعالٍ، ولا تواصل مع الآخرين من دون إرادة خاصة. وبفضل ما تتمتع به الإرادة الخاصة من حرية، يمكنها أن تنسجم مع الإرادة العامة أو تعارضها.

والمعارضة قد تكون إصلاحية للفرد وللجموع. فكما يقول الحديث النبوي: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر». فحرية معارضة «السلطان الجائر» (وقد تجسدت فيه الإرادة العامة الصامتة) أساس كل ديمقراطية.

فالديمقراطية، ليس ما في الدساتير مسطراً، ولكنها تجارب يحياها الفرد في الجماعة، ومع الجماعة. إنها ليست كائناً حياً، ولا عندية مكتسبة، بل فعالية داخل أطر تضمن لها المشروعية المجتمعية، بعد أن صارت واعية لواقعيتها في التجارب الوجدانية.

الفصل الثاني

معنى الديمقراطية

يعرِّفونها طبقاً للاشتقاق اللغوي، «سلطة الشعب»: إنها النظام الذي يجعل السلطة بيد مجموع أفراد الأمة، من دون اعتبار فوارق الجاه، أو الغنى، أو غير ذلك.

لكن إذا كان الشعب بمجموع أفراده هو مصدر السلطة والغاية منها، هو الحاكم والمحكوم، لم يبقَ مجال لهيئة حاكمة.

الواقع يعاكس هذه النظرة السطحية البسيطة. فالتاريخ لم يشهد مطلقاً أن شعباً تولى الحكم بنفسه، مباشرة.

* * *

ديمقراطية المقايضة

ربما لوحظ هنا أن المقصود بالديمقراطية هو حكومة يرتضيها الشعب. نجيب على هذا بأن في التاريخ أمثلة تفوق الحصر لحكومات استبدادية ارتضتها الشعوب: فالفراعنة ادعوا الألوهية ﴿**أَنَا رَبُّكُمْ الأَعْلَى**﴾[1]، و(موسوليني) كان يتكلم «باسم الشعب الإيطالي بأجمعه»، ولم يُغتل إلا بعد أن خسر الحرب. فالتعاقد الذي يدعيه (جاك جاك روسو) في كتاب **العقد الاجتماعي**، يعتمد أكثر ما يعتمد، على قبول كل فرد أن تتقيد جميع حقوقه

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة النازعات،» الآية ٢٤.

تقيُّداً تاماً، ويجعلها تحت تصرف البيئة جمعاء، مقابل حرية مجتمعية.

فالمرء يتخلى، كلياً، عن جميع حرياته الطبيعية، في مقابل حريات مدنية يعطيه إياها مجموع الشعب، أي الحاكم ـ المحكوم، الهدف والمصدر للسيادة. فتخلي الفرد عن حقوقه لصالح الدولة إنما هو شكلي لا أكثر؛ فالدولة تعيد له الحقوق نفسها، غير منقوصة، إلا أنها تردها إليه في قالب مجتمعي بعد أن كانت حقوقاً طبيعية. فدور الدولة هو المحافظة على الحقوق التي تؤتمن عليها من لَدُن مجموع أفراد الشعب، وأهمها الحرية والمساواة. إن مهمة الدولة هي القيام بما تمليه الإرادة العامة.

وكل هذا يمكن قبوله، نظرياً، أما إن اعتبرنا من الجانب الموضوعي، اتضح لنا أنه لا يتصل بالواقع:

١ ـ لأنه يصعب علينا تخيل أمة، بأجمعها على صعيد واحد، تعبر بصوت واحد، عن إرادة واحدة،

٢ ـ لأن ما يقصده (روسو) «بالإرادة العامة» ليس المجموع العددي للإرادات الفردية، بل إرادة ترمي إلى ما فوق المصلحة الخاصة، أي إلى المصلحة العامة.

ها نحن، مرة أخرى، مرغمون أن نتساءل: ما هي المصلحة العامة؟

إذا عثرنا على حقيقة تسمى «المصلحة العامة»، أيجوز لنا أن نقول، مع (روسو)، إنها تسمو على المصالح الخاصة؟

ألا يحصل في الواقع تصادم بين النوعين من المصلحة؟

إذا اعترفنا بالصراع القائم بينهما، لزمان أن نسأل، من جديد: من الحَكَم؟

يجيب (روسو): إن الإرادة العامة (التي تعمل على تحقيق المصلحة العامة) مستقيمة في اتجاهها، بيد أنها تقع في أغلاط. إنها تخطئ، كما يخطئ الأفراد، ولهذا يجوز تبديل القوانين، كلما دعت ضرورة الإصلاح إلى ذلك.

نسأل: من سيقرر الإصلاح ويحدد وسائله؟

وأية ضمانه لنا في أن ما سيحدث من تجديد هو أصلح مما كان؟

بما أن (روسو) يقول بأن المُثل العليا الأخلاقية فطرية، ويفضل العزلة والانفراد على الحياة المجتمعية، يجوز لنا أن نعتبر آراءه نظرياتٍ في الواقع، لا مشاهداتٍ للواقع.

إذا كان في تحليلاتنا السابقة شيء من الواقعية، فإننا نخرج بنتيجة عامة: لا توجد ديمقراطية، لا الديمقراطية طبقاً للاشتقاق اللغوي، ولا الديمقراطية طبقاً لآراء (روسو). وهذه نتيجة سلبية، كالتي وصلنا إليها في الفصل السابق الخاص بالحرية، رغم محاولاتنا الإيجابية.

إذاً: لا حرية ولا ديمقراطية!

أسلوب سلبي

فلنحاول الآن أن نغير طريقة البحث، فعوضاً عن أن نقول: «ما هي الحرية؟» و«ما هي الديمقراطية؟»، نتساءل:

هل هناك ما يعادي الحرية؟

وما هي أضداد الديمقراطية؟

فربما وصلنا إلى نقطة إيجابية بطريقة سلبية. لكن هذه النتيجة لن تعطينا تعريفاً، وإنما ستقربنا من المفهوم العام للفظتين. فلنحاول العمل على تحديد كل منهما في ترابطها مع الأخرى.

الديمقراطية هي النظام المخالف للحكم المطلق. ويُعد حكماً ديمقراطياً: كل حكم لا يستبد فيه بالسلطة فرد أو طائفة. هكذا تصان حريات الأفراد من العبث والاستغلال.

والحريات لا يُراد منها النزعة الفردية، لأن الحريات شخصية من أصلها؛ فالشخص يتعدى الفردية لتحقيق القيم الإنسانية المشتركة، ويهدف إلى التكامل داخل المجتمع.

فالديمقراطية، على هذا، نظام عام يفسح المجال لكل الإمكانات أمام كل شخص. إنها النظام الذي يخولنا (بصفتنا أشخاصاً) الوسائل الناجعة لكي نحيا (في وعينا وفي سلوكنا) القيم العليا المشتركة.

فليست الديمقراطية، إذاً، غاية في ذاتها، بل ممر للتعالي: الانتقال

من فرد منغلق على ذاته، إلى شخص يتفتح باستمرار نحو جميع امتداداته المادية والمعنوية والفكرية.

أما الحريات، فهي كل نشاطٍ يقرِّب من هذا القصد. إنها إذاً وسائل من بعض الوجوه، كالديمقراطية.

السياسة

تجتمع الحريات بالديمقراطية تحت لواء السلطة: فدور السلطة أن تحدد وتراقب الحريات الديمقراطية، وفي الوقت نفسه أن تصونها، وتدافع عنها وتدفع بها إلى الأمام.

أما السياسة، نعني وظيفة رجال السلطة، فهي قبل كل شيء: الحيطة، أي مراعاة الممكنات الحالية واعتبارها بالنسبة إلى المستقبل. فالسياسة يفرضها التاريخ، ولكنها لا تستطيع أن تفرض شيئاً على التاريخ: إنها الممكن، فأنَّى لها أن تنجب الحتمية؟ كل ما يطلب منها أن تزيل من طريق الأحداث ما يعوقها عن السير نحو الغاية المثلى: الترقية الإنسانية. فتعد سياسة فاشلة كل نظام لا يقرب من تحقيق مطامح الشعب الطبيعية: ازدهار الإنسان العام.

من هنا كانت السياسة قوة تداعي كل أنواع النشاط لدى الإنسان؛ في تأثيره وانفعاله، وكان لزاماً عليها أن ترتكز على ثقافة متينة تشمل العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، ما دامت غاية السياسة أن تؤدي دور المحرك الأول في عمليات الإنسان لخلق بشرية أرقى.

أول اعتراضي على هذا هو أن هناك تناقضاً كبيراً بين هدف السياسة كما «يجب» أن تكون وما تفعله في الواقع، شرقاً وغرباً: هناك المثالية الأخلاقية، وهناك الواقعية التاريخية. كل الحكومات ـ إلا القليل النادر ـ تدعي الديمقراطية والاشتراكية، حتى (هتلر) نفسه كان يرأس الحزب (الوطني الاشتراكي)، وهكذا:

«كل يدعي وصلاً بليلى وليلى لا تقر له بذاك»

هل نستنتج من هذا أن كل أنظمة الحكم متشابهة، وأن الإنسانية

مصابة بخطيئة السياسة، أو أن السياسة، بكل أصنافها، خاطئة؟

أنضرب بالإرادة العامة عرض الحائط، وننكر وجود المصلحة العامة مكتفين بالدعاء بكل الويلات على (ساس يسوس) وما تفرع عنها؟

حقاً، إن (روسو) لم يراعِ الديمقراطية إلا من الوجهة الشكلية. وقد اعترف هو نفسه بأن النظام الديمقراطي، كما يرتئيه، لا يمكن تطبيقه إلا في أمم صغيرة جداً، بيد أن لهذا النظام فائدة مهمة: «العقد المجتمعي» يفترض أن منشأ السلطة هو حرية الاختيار لدي المجموع.

إلا أن «المجموع» هو مجموع أفراد. فـ «إنسان»، كما عرفته وثيقة «حقوق الإنسان والمواطن» بعد ثورة ١٧٨٩ ليس إلا فرداً مجرداً لم يستطع (ولن يستطيع) أن يكون قاعدة لدستور موضوعي عادل، ولأخلاقية قابلة للتطبيق العملي، فعلى أسس مجردة تقوم مبانٍ مجردة لا قصور وناطحات السحاب[٢].

يجب على كل فلسفة عملية أن تنطلق من مفهوم واقعي لـ «الشخص»، والشخص كائن ملتزم واعٍ لالتزامه، في الصراعات الحيوية التي تجمعه بالآخرين وتجعله، في آنٍ واحد، معارضاً لهم. إن الشخص كائن بشري يتواصل بالفطرة مع الآخرين، سلباً وإيجاباً. فصراعاته هي محور كل فعل مجتمعي. وما السياسة إلا دراسة وتنظيم للتواصل بين الأشخاص، أما الديمقراطية فترمي إلى توجيه الصراعات التي يقتضيها التواصل توجيهاً أفيد للجميع مع جعل كل واحد قادراً على أن يتمتع بالحقوق نفسها والحماية نفسها، برغم الصراعات.

تستلزم الإرادة العامة حرية الرأي، وحرية الاجتماع، وحرية المراقبة... كما أن حريات مجموع الأمة تستلزم، بدورها، تحديد حريات الفرد باسم مصالحه التي تدخل، حتمياً، في المصلحة العامة. على أن ما بين نوعي المصلحة من فرق إنما هو شكلي، ولا يتعلق إلا بالجزئيات. فالمصلحة العامة هي مثلاً:

(٢) ينطبق هذا على الوثيقة الأمريكية كذلك: James Madison, Bill of Rights, 1790.

السلم، وازدهار الاقتصاد، وانعدام البطالة... وكل هذا لا يعاكس مصالح الفرد السوي السليم.

سياسة الأهداف وأهداف السياسة

إذا وفق المسؤولون إلى معرفة المصالح العامة، وأخلصوا في إنجازها، أصبحت السياسة فنّاً اجتماعياً يرمي إلى خدمة المجتمع بالديمقراطية، وصار شرط السياسة المثمرة هو الديمقراطية الحقة، وهدفها هو تقدم الإنسان وانتشار الحضارة.

تلك مُثل عليا نتمناها بدافع الأخلاق، وأهداف نودُّ تحققها بالسياسة، أما ما نشاهده في الواقع فهو أن السياسة تعاكس مطامح الأشخاص وتكبت دعاءهم الداخلي. فوظيفة الحكومة أن تعبئ إمكاناتها للسياسة، وواجب الشخص هو الخضوع.

إني أقبل أن أخضع لأوامر الحكومة، ولكني أرفض (وأتألم) عندما أطالب بالتصفيق الحاد والتحمس لأوامر قد لا أرضى عنها، وربما أكون، أحياناً، ضحية لها.

ربما اعتبر بعض القراء تصريحي هذا موقفاً سياسياً، وهو موقف سلبي، معادٍ للسياسة. فما ذنبي إذا كنت لا أحب السياسة؟

إلا أنه، بالرغم عني، أجدني مضطراً أن «أعمل» السياسة، لأن كل الناس يشتغلون بالسياسة، وأراني مضطراً أن «أتسيس» حتى أحارب السياسة، مثل الغزالي الذي بقي يتفلسف ليحارب الفلسفة. فلو كنت حراً، لاخترت ألا أهتم بالسياسة، ولو من بعيد، وأتركها للمحترفين وللمكلفين بها لأوجه طاقتي الغضبية وعنفي نحو ميادين أخرى.

هنا يبرز، مرة أخرى، مشكل الحرية.

هل في إمكاني أن أتناسى السياسة؟

الجواب هو: لا؛ لأن السياسة في كل شيء: «السياسة الاقتصادية»، و«سياسة التعليم»، و«سياسة التشغيل»، و«السياسة الخارجية»، و«السياسة الداخلية»... فلأنسلِخ إذاً عن جنسيتي المغربية، ولأبتعد عن بلادي، حتى

لا ألتزم بأية سياسة «داخلية» أو «خارجية»! إنه حلٌّ سلبي وغير موضوعي ما دام يتغافل عن سياسة الأخلاق وعن «السياسة العالمية». إن السياسة تتابعنا كالموت، لا يخلو منه مكان أو زمان: ﴿**أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُّمْ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ**﴾[٣].

إننا ملتزمون «سياسياً»، طوعاً وكرهاً. فالقضية ليست في محاربة السياسة، بل في تنوير سلوكها، وإعانتها حتى تصير الأعمال السياسة أقل ضرراً ممكناً.

التفكير الشخصي غير حر، لأنه ملتزم التزاماً سياسياً شاملاً، إنه يعيش بالسياسة كما يتنفس المرء. فكلّ فعل من أفعال المفكر تسهم في حياة الآخرين «مباشرة أو غير مباشرة، قليلاً أو كثيراً، بالخير أو بالشر». وبما أن السياسة تهيمن على مجموع الفعاليات المجتمعية كان المفكرون ملتزمين سياسياً «عن وعي منهم أو غير وعي». فإذا حاولوا التحليق في «الماورائيات» و«الذوقيات» و«التجليات» و«الحلول» و«الفناء»... ككثير من الصوفية بالأمس، أو كما هو الحال في التفكير التجريدي عند بعض مفكري اليوم، فإن العقل يهجر عالمه الأصلي الأصيل تاركاً المجال رحباً للذهنيات الأسطورية تعبث فيه وتضل.

كل تفكير بنّاءً هو تفكير في ماجريات العصر، فلا «حكمة» إذا انعزل التفكير عن العمل. إن النظريات «المجردة»، إن لم تكن مرشحة للفعل، انقلبت إلى حلم هادئ أو مزعج وإلى هذيان أو جنون. فللمجانين «نظريات» وأفكار تدور حول نفسها.

دور المفكر أن يبذل جهده ليرفع السياسة من المعنى القدحي العارض نحو علم يرمي إلى معرفة الحاجيّات العامة، حباً في إرضائها بموضوعية ومساواة. فالسياسة علم يمرن المسؤولين في الدولة ليغدوا قادرين على صيانة إنسانية الإنسان، فيحافظ كلُّ شخص على أبعاده، وعلى مقاييس التوازن بين النظر والعمل. فالسياسة وعي، وأخلاقية، ومعطيات عملية، وفنٌّ في التدبير.

---

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة النساء»، الآية ٧٨.

إذا كان شأن السياسة هو ما رأينا ـ وما أعظمه من شأن! ـ جاز لنا أن نعتبر السياسيين المسؤولين الأولين عن مصير الشعوب والإنسانية.

أمام هذا الدور الخطير، من المستحيل على الفلاسفة أن يغضوا الطرف عن السياسة، يجب أن تغذي الفلسفة السياسة[٤]، بالمعايير والنظريات المرشحة للفعل، وأن تعمل على توعية السياسي توعية تؤكد له مفهوم (إنسان)، الإنسان ـ الكل، وتجعله أكثر حساسية بمسؤولياته. أليست السياسة فن أساليب الحكم (إنها علم الحكم بحكمة)، ومن واجب الحكومة أن تتعرف إلى المحكومين بوصفهم ذواتاً وأشخاصاً (هنا تتدخل الفلسفة في معناها الواسع)، وبوصفهم كائناتٍ مستهلكةً (هنا يتدخل علم الاقتصاد السياسي بخطة وإحصاءاته. . .). على الفيلسوف أن يتدخل أيضاً، دونما خجل، ليُؤنسن الديموغرافيا والإحصاءات والمشاريع، كيلا تجف الأفكار، وتنساب مع الأرقام المجردة. إذن، على السياسي أن يحتك بالفلسفة ليستمد منها المعونة النظرية والأخلاقية؛ إذ السياسة هي قيادة الناس وتسيير المجتمعات البشرية. وأول واجبات السياسي هو معرفة (الإنسان)، بالموضوعية والأرقام، وبالتعاطف والحب كذلك. فالأرقام تقربه من معطيات الواقع المحسوس، وأما الحب فيفتح له الأفق على أبعاد الإنسان المعقولة واللامعقولة، وعلى الشروط الأساسية التي يقتضيها وجود الإنسان لتتحقق إنسانيته.

على هذا، إن الفيلسوف سياسي بالطبع، و«ملتزم» بالطبع: أولاً لأنه يشارك في السياسة، دفاعاً عن نفسه كمواطن تتحقق واجباته وحقوقه في بيئة سياسة (أي إنسانية)، وثانياً لأن وجهة نظر الفيلسوف وتبرير وجود الفلسفة هما وعي الواقع مع توجيهه التوجيه الأفضل.

بالتعاون بين السياسة والفلسفة يجد المسؤولون عن المجتمع البشري عللاً ومبرراتٍ للعمل، ورضى عن العمل. وبذلك أيضاً تصبح السياسة إيماناً بإنسانية كل شخص، ويكون «الالتزام السياسي» كفاحاً بطولياً وتضحيات أخلاقية. فمواقف أبي ذر الغفاري السياسية كانت صوفية

---

(٤) نفرق هنا بين السياسية كعلم و«فن»، والحزبية والحملات الانتخابية.

ببواعثها، أخلاقية بنتائجها. فقد تكون السياسة منبع الخير أو منبع الشر، تعبيراً عن روحانية عُليا أو عن ذهنية شيطانية خبوث. إنه تأرجح يجعل الديمقراطية في خطر مستديم، وإن هذا الخطر لجانب من جوانب الشر.

قد يعترض المفكرون المسيحيون بأن ذلك شيء طبيعي، لأن الشر متأصل في الإنسان وفي العالم، من جراء خطيئة آدم وحواء.

فلنفرض أن ذلك هو الواقع. يجوز أن نؤكد: ما دام الشر واقعاً لا يمكن نكرانه؛ فالقضية هي: كيف نعمل على تغيير عالم الشر إلى عالم إنساني؟ فليس المهم أن نتأسف على مصير الإنسان، بل المهم هو أن نعرف ما يجب عمله من أجل الإنسان في صراعاته ضد الشر[٥].

ذلك هدف السياسة: القضاء على شر التخلف الاقتصادي والفكري وعلى شر الحرب وشر الانحلال الأخلاقي. فالسياسة، بهذا المفهوم، منبع التحرير.

فما هي الأنظمة التي توفر المجالات الصالحة لتحقيق تلك الأهداف، أي التي تعمل على صيانة الحريات الشخصية والعامة؟

الديمقراطية هي النظام الذي يعطي للمرء أكثر الإمكانات والفرص لتحقيق بعض من حرياته الضرورية: فالتصويت العام ينمُّ عن شيء من الاختيار بين البرامج التي يقدمها المنتخَبون (بفتح الخاء)، فيكون للمنتخِبين (بكسر الخاء)، بطريقة غير مباشرة، حظ في توجيه سير الأمور. ثم إن المجالس النيابية (إذا لم يقع تزوير في الانتخابات) تمثيل حيٌّ لأكثرية الشعب، تشرع باسمه وطبقاً لإرادته.

نعم، إن الديمقراطية لم تصل بعد إلى أي وسيلة لتمثيل الإرادة العامة، ولكن «ما لا يدرك كله، لا يترك جله». ففي الغالب أن الأكثرية تقترب من الإرادة العامة أكثر من الأقلية. «نعم، قد يكون مجموع الأقليات ملتفةً أكثر عدداً من الأكثرية الانتخابية». فالديمقراطية تحرص،

---

(٥) انظر: محمد عزيز الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ١٩٦٨ من ص ١٣٢ إلى ١٤٠ سنة ١٩٦٩.

بما لها من قوى، على أن يصبح للشعب أكثر الضمانات لمراقبة رجال التنفيذ. وإن مبدأ فصل السلطات «التشريعية والقضائية والتنفيذية»، كما ارتآه «لوك» و«مونتسكيو»، يخضع المسؤولين عن كل سلطة لمراقبة رجال السلطتين الأخريين، ما يعزز جانب الدستور «رمز الإرادة العامة» ويحول «على قدر الإمكان» دون استغلال السيادة العامة في مصالح خاصة.

لكن، نلاحظ أنه لم يتحقق قط فصل السلطات ـ وحتى في الأمم الدستورية العريقة ـ تحققاً تاماً كما تقتضيه الديمقراطية. فقد فصلت السلطة التشريعية، إلى حد ما، عن السلطة التنفيذية، بيد أن السلطة القضائية مازالت خاضعة للحكومة التي تعين القضاة، وتقوم بترقيتهم، فهم من بعض الوجوه شبيهون بالموظفين. وربما كانت، في الطريقة المتبعة في الولايات المتحدة الأمريكية، ضمانات أوفر منها في أوروبا بالنسبة إلى استقلال السلطة القضائية؛ فالقاضي في الولايات المتحدة ينتخب من قبل المواطنين، فيبدو حراً في مهماته. فإذا وقع اختلاف بينه وبين الحكومة، رفعت القضية أمام المحكمة العليا.

في هذا النظام محاولة طيبة لحماية حرية القضاء وحرمته. إلا أن حرية القضاء، في كل ولاية تخلق أحياناً تضارباً بين الولايات، ثم إن انتخاب القاضي خاضع للعيوب التي يخضع لها كل انتخاب «المجاملات، ومراعاة مصالح المنتخبين، وهم أقلية. . . حتى إن القاضي ـ وهو الحَكم ـ يصبح، إلى حد ما، خاضعاً لمحكوميه، أي للمنتخبين. فحرية القاضي وقداسة معايير العدالة جدّ نسبية. إن قضاة المحاكم الفيديرالية ليسوا منتخبين، بل يعينون تعييناً مؤبداً طول الحياة. كما أن رئيس الدولة هو الذي يعين قضاة المجلس الأعلى، ويقدم مرسوم التعيين إلى مجلس الشيوخ للمصادقة. نعم، إن الرقابة القضائية التي تتمتع بها المحكمة العليا سلاح بيد الأقلية ضد تعسف إرادة الأكثرية، لكنها سلاح ذو حدين.

فقد تصدر عن السلطة القضائية أحكام تعارض تشريعات المجالس النيابية. فالمحاكم تتعرض لتغييرات كما تتعرض لتغيرات، كما أن مجال التعديل الدستوري متسع جداً. تلك هي بعض الصعوبات التي لم تتغلب عليها بعد مختلف أنظمة الحكم.

النسبية

خلاصة ما تقدم هي أن الحرية والديمقراطية، واقعياً، نسبيتان. مثلهما كمثل كل الحقائق المتصلة بتاريخية الإنسان. إن المطلق لا يسبح في عالمنا، إنه ليس من أي عالم تدركه حواس الإنسان المحدودة بطبيعتها؛ فحقائقنا حقائق تصدر عنا، في تاريخ ملازم لوجودنا، وعن وجوده يفيض وجودنا ويتعالى عنه، ذلك أننا أشخاص، والشخص كائن تاريخي، طبيعياً، لكن تاريخه تاريخ فكر ينزع دائماً نحو الشمول والتعالي. إن الفكر مجبور، طبيعياً، على المايوتيقا «عملية التوليد»، وهو على الدوام ينجب عجائبَ لم تكن متوقعة لا تلتحق بالمكتسبات السابقة إلا بعد تحقيقها؛ فعندما يخترع الفكر أي اختراع، يعبر عن حريته، ومن هنا كانت خطواته «تقدمية» لأنها تنمي التجارب الإنسانية وفي الوقت نفسه، نسبية ما دامت تنفي إمكانية مماثلتها وتطابقها مع الخطوات السابقة. فالـ «تقدمية» تعني هنا حركة مزدوجة: يتحقق نفي ما سبق، في عملية تجاوزه نحو ما سيكون. إن الحاضر لا يعدم الماضي، ولكنه يحتضنه ويوجهه، في أفق جديد. على أن ما هو «جديد» لا يصبح عنصراً تقدمياً إلا بقدر ما يندمج في الحينونة(٦) ليفتح المجال لما سيعقبه.

كثيراً ما عرّفوا النظام الديمقراطي تعريفاتٍ مثالية (الديمقراطية كما «يجب» أن تكون، لا كما هي في الواقع)، إلى حد أن جملة من الأنظمة تنتسب إلى الديمقراطية دونما حرج، رغم الأساليب والمناهج الاستبدادية المتبعة، في مجال التشريع وفي مجال التنفيذ. ولكن، استناداً إلى أي برهان وإلى أي معيار وإلى أي تعريف قارّ نستطيع أن نرفض أو نقبل ديمقراطية هذا النظام أو ذاك؟ لذا، يجب أن نتساءل عن مصدر الديمقراطية.

منبع الديمقراطية

تجيب الشخصانية الواقعية بأن مصدر الديمقراطية نفساني: يُسمى نظاماً ديمقراطياً النظام الذي يعمل على تحقيق رغبة أي شخص في أن يقوم بتسيير أمور الدولة التي يحيا في كنفها.

---

(٦) انظر: l'en train de في م. ف، ص ٦٠.

إنها رغبة، وأكثر من رغبة: الأمنية العميقة التي من دون إرضائها لا يحس المرء بالثقة والأمن. فالاطمئنان أساس السعادة، لأنه ينبع من الضمانة على حصانة حريات الشخص وحقوقه، مع المساواة في الواجبات بين جميع الأشخاص. إن كل المفاهيم النبيلة، من عدالة وصداقة وأخوة وحرية لا تلتصق بالواقع إذا هي لم تنطلق من الاطمئنان. فالديمقراطية رغبة ملحة أصيلة، وأمل صميمي عملي. فبترابط الديمقراطية بالاطمئنان تتجذر الديمقراطية في وجداني فتصبح واقعاً أحياه كتجربة شخصية، لا مجرد مفاهيم تُفرض عليّ من الخارج ويحميها دستور موروث، أعرافاً أو نصوصاً شرّعها غيري، في غيبة عني. فالديمقراطية نظام قابل للمناقشة والإصلاح، والحكومة الديمقراطية حكومة تمثيلية (حكومة بالرضا) غير محتكرة للسلطة التي هي ملك للجميع، وتخضع للنقد الفردي والجماعي.

ووجود «الاطمئنان» يفترض أن القوانين التي تُبنى عليها أسس الحكم، تضمن حرية الاجتماع، وحرية النقد لمراقبة المسؤولين، دونما خوف من أي ضغط خارجي أو تعسف. هكذا يشعر كلُّ واحد أنه يسهم (بكيفية غير مباشرة، ولكنها عملية) في تسيير شؤون الدولة، وأنه، نتيجة لذلك: «حيوان سياسي، بالطبع». وبتعبير آخر: الديمقراطية نظام «تعاوني» يرمي إلى أكثر ما يكون من التحرر والتحرير، بأقل ما يمكن من الضغط متى يشعر كل شخص بالكثير من الاطمئنان. حقاً، للديمقراطية (بالإضافة إلى الجانب النفساني السابق الذي تعمل «الشخصانية» على إبرازه) جانب مجتمعي يتكامل مع الأول. ذلك أن الشخص يتواصل تلقائياً، مع الآخرين، في تفاعل مسترسل. فإذا انبعثت الأنظمة الدستورية من وجداننا (إرضاء لرغبة أو أمل)، وعملت على تقنين تواصلات الأشخاص، دونما امتياز، كانت ديمقراطية صحيحة، تتيح للفرد الحريات الضرورية لتكوينه الذاتي، على اختلاف الأبعاد وفي كل المجالات. الديمقراطية، إذاً، نظام سياسي (وقد انسلخت «سياسة» هنا عن المعنى «القدحي»)، يتفتح على عوالم الفرد البشري في تواصله الواقعي مع الآخرين، بتكافؤ العضوية والفرص، مع مراعاة التغاير الشخصي لكل فرد.

الفصل الثالث

التكامل الضدي

استنتاجاً مما تقدم تحليله، يمكننا أن نؤكد أن الصفة الأساسية للديمقراطية هي (الضدية)، ونقصد بذلك أن الوظيفة الرئيسة للديمقراطية هي أن تقوم بدور الحصانة: أن تكون حصناً ضد الاستبداد وضد الأوليغاركية وضد الفوضى. فدور الوقاية إيجابي في هدفه، سلبي في شكله. وهذا التناقض الداخلي هو السبب في صعوبة مفهومَيْ «حرية» و«ديمقراطية».

نلاحظ أن لهذه المنزلة بين الإيجاب والسلب فائدة كبيرة بفضلها نتغلب على الغموض التام الذي صادمنا أول وهلة وساير بحثنا في كل مراحله.

* * *

مما يجب أن نلفت إليه أنه **لا حريات ولا ديمقراطية إلا في نظام مزدوج من السلبية والإيجابية**. فكلما تغلب قطب على الآخر انعدم التوازن الداخلي. فكيان الحريات وكيان الديمقراطية شيء واحد، ولكن ليس أحداً: فلا حريات إلا بين. . . مثلاً:

الحرية الشخصية بين العبودية والفوضى، بين الاختيار المطلق والخضوع لجبرية مطلقة، والحرية السياسية بين الحكم الديكتاتوري، ونكران جميع أنظمة الحكم «النهليسم» أو العدمية المطلقة، والحرية الاقتصادية بين رأسمالية استغلالية واشتراكية متطرفة وتيقنوقراطية (التي

تجعل السلطة في يد طائفة من الارستقراطية التقنية)، وحرية التفكير بين نكران كل القيم والتقليد الأعمى.

الديمقراطية إذاً نسبية: فما يسمَّى بالعالم الحر أو الديمقراطيات الغربية لم يتحرر بعدُ من مخلفات العصور البائدة (في ميدان الاقتصاد، على الخصوص)، من استغلال لجهود العمال والمستضعفين ومن مزاحمات طاحنة بين الأقوياء ومن استعمار وعنصرية. ولقد صدق أحد المفكرين الفرنسيين إذ قال: لا يمكن لأي شعب أن يتمتع بالحرية وهو يضطهد شعباً آخر.

في مقابل «العالم الحر» نجد «الدول الاشتراكية» و«الديمقراطيات الشعبية» وهي أمم قد تحررت، إلى حد ما، من الاستغلال المادي، ولكنها لم تكتسب بعدُ الحريات السياسية.

لا نودّ أن نعطي حكم قيمة على نظام الغرب أو على نظام الشرق، وإنما أشَرْنا إلى ما في كليهما من نقصان، الشيء الذي يعزز الاعتراف بالنسبية، خصوصاً وأن كلاً منهما يتهم الآخر بدوس الكرامة الإنسانية وعدم احترام حقوق الإنسان. فلكل منهما وجهة وحسن نية، ولكن الواقع ليس ما ننوي بل ما ينتج من أعمالنا. ومعنى هذا أن العالم لم يصل بعدُ إلى ديمقراطية حقة تترفع عن «القومية» و«العنصرية الثقافية» والفكرولوجيا[(١)] وعن مختلف الفوارق والمقاييس الخاصة. فالنسبية هنا ليست النظرة القصيرة بل النظرة الواقعية التي تلازم الأحداث، خيرها وشرها، في صيرورة التاريخ الإنساني العام. فالإنسان يصنع تاريخ الإنسان ويوجهه.

يسوغ لنا أن نقول إن الديمقراطية (في المرحلة التي وصلت إليها الآن) مجموع من الجهود لتحقيق نضال عاقل يضمن لنا الحريات والمساواة في كل الميادين. فمصلحة السلم العالمي ومصلحة الرقي هي أن تتحقق، شمولياً، الحريات والديمقراطية الحقة، وهذا يستلزم أن تتكامل الأنظمة الغربية والشرقية ويتحرر الاقتصاد والأشخاص معاً، فلِنظم الغرب فضائل ومساوئ ولنظم الشرق فضائل ومساوئ.

---

(١) *L'ideologie.*

هل للحتمية حرية مطلقة؟

يظهر (ماركس) أن المثالية والروحانية اللتين توصف بهما الليبرالية ليستا إلا اتجاهاً مادياً (في المعنى القدحي للكلمة). إن الليبرالية مظهر محسوس لمادية جشعة. حاول (ماركس) أن يبرز طبيعة المجتمع الصناعي البرجوازي على حقيقته من دون أقنعة: استغلال لجهود الأكثرية من جانب الأقلية، ونفاق الفكرولوجيات المحنطة بالدين أو المشحونة بـ «الحرية» المجردة التي يتكلم الكل عنها ولا يستطيع أحد أن يعرفها. ثم أكد (ماركس) مع رفيقه (إنغلز) أولية البنية الاقتصادية بالنسبة إلى مجموع البنيات الأخرى[٢].

كانت مواقف (ماركس) و(إنغلز) مواقف نقدية أجلت الخطوط التي تسير عليها البيئة الصناعية (على الأقل بجوانبها السلبية)، وأوضحت نوعية علاقات الأفراد والطبقات. فما قام به (ماركس) أو (إنغلز) كان عمليات تعرية لَفَتَتْ الأنظار إلى واقعية الظاهرات المجتمعية والدعوة للرجوع إلى الأشياء كما هي في الواقع. بيد أن (ماركس) سرعان ما انتقل إلى تأكيد الاعتقاد بالحتمية، واندفعت «الماركسية» نحو نسق أنثروبولوجي جديد ينبني على تقليص الشخص في شخصيته المنتجة (الإنسان الاقتصادي).

هنا نقطة قد تكون تناقضاً عميقاً:

ـ أيكفي «الإيمان» بالحتمية وبأولية الفعاليات الاقتصادية لتتحقق الغايات التي رمى إليها (ماركس) و(إنغلز) من تحرير الفرد واضمحلال الدولة؟

ـ كيف تنسجم الحتمية مع التحرر والتحرير؟

فالتحرير لا يحصل من دون مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا، وهي مرحلة قد تطول وقد تقصر، مرحلة لن نستطيع أن نتنبأ بما قد ينتج منها مع التحرير أو قبله أو بعده؛ فالديكتاتوريات غالباً ما تؤدي إلى العنف والتعسف والاعتباطية والحكم المطلق والمحسوبية (فلنتذكر نازية هتلر،

(٢) هذه فكرة نظن أن البرجوازية آمنت بها، عملياً، قبل (ماركس)، وإن لم تضع لها، فكرولوجيا، ولم تجعل منها مذهباً.

وحكم ستالين. . .). ضروري أن نميز بين «دكتاتورية البروليتاريا» وبين سواها من الديكتاتوريات. تمتاز الأولى بأنها وإن كانت تعتمد العنف، فهي تستعمل العنف لا لفرض سيطرة فرد أو طبقة على آخرين، بل رغبة في القضاء على الاستغلال: إنها ترمي إلى تكوين طبقة واحدة (طبقة عمال المصانع متحالفين مع الفلاحين) التي تستطيع ـ هي وحدها ـ (على رأي الماركسيين) أن تسيّر جماهير الشغالين في مقاومة نير رأس ـ المال. وعندما يقضي على رأس ـ المال ينشأ نظام مجتمعي اشتراكي، وهذا يستلزم مسبقاً القضاء النهائي على الطبقات[٣]. هل التاريخ يسير في الواقع طبقاً لهذا النسق؟ بمعنى: هل التاريخ يخضع لحتمية شاملة؟

إن التحرر قبل كل شيء مجموع الحريات في تفاعلها وتكاملها وما يقتضي ذلك من مفاجآت ومغامرات. ومن أهم الحريات حرية الإبداع والاكتشاف، ومن طبيعة الديكتاتورية معاداة كل اختراع أو مبادرة غير موجهة عملياً. حقاً، يجب ألا نتغافل عن قولة (ماركس) «الوثبة من مملكة الحتمية إلى مملكة الحرية»، بيد أن هذا لن يحصل إلا عندما تنسجم البيئة البشرية فتصبح من دون طبقات.

وفي انتظار الغد الذي سيقضي على الطبقية؟

نعم. تستند انتقادات الماركسية ومسلماتها إلى معطيات تاريخية، ولكنها بالرغم من ذلك لا تخلو من عنصر التفاؤل والطوبيا. على أن المعطيات التاريخية لا تؤيد دائماً استنتاجات الماركسيين. فـ(ماكس فيبر) قد انتقد نظرية (كارل ماركس) عن كون الفكرولوجيا البرجوازية تفرعت عن الرأسمال، محتجّاً بحدث تاريخي مهم يخالف ذلك: إن حركة (البروتيستان) كانت حركة إصلاحية روحية دينية لامادية. . . ، ومع ذلك ساهمت بحظ وافر وحاسم في نمو الرأسمال والتصنيع.

نقطة أخرى: إن أولية البنية الاقتصادية (أو البنية التحتانية)، كما يقول به الماركسيون، معناه أن البنيات تتمايز إلى حد أن بمستطاع الباحث

---

(٣) انظر: **مختارات من آثار لينين**، الطبعة الفرنسية (موسكو: ١٩٥٤)، الجزء ٢، القسم الثاني.

أن يقدّر (كمياً) مقدار الأسبقية والتأثير. فمما لا ريب فيه أن هناك تفاعلاً مستمراً وتأثيراً متبادلاً بين مجموع البنيات. وهذا لا ينقص من القيمة الكبرى للدور الذي يؤديه الاقتصاد في حياتنا.

استنتاجاً من الاعتراض السابق: إن أولية الاقتصاد قد تؤدي إلى انفصام في الكائن ـ الكل الذي يتكامل فيه الفكر والجسد، المعنويات والماديات، النظر والعمل. وقد تنزلق بنا تلك الأولية من وحدة الكائن البشري الأنكلولوجية والزمانية إلى مجرد تراكم صفات عابرة وتتابع لحظات، لأنه ينقصها مبدأ الحضور القارّ الذي تتمحور حوله مكونات الشخص[٤].

العمل

الحتمية الأولى التي يفترضها الكل هي ضرورة «العمل»، وإن اختلفوا حول مفهومه.

العمل هو تداخل الفكر في المادة ليعطيها إشعاعاً، إشعاعاً لا هو مادي محض ولا معنوي محض؛ فالعمل ليس مجرد إنتاج، بل هو جهود هادفة وأنفاس إنسانية تحوّر المادة إذ تخرجها من الجمود إلى أشياء مؤنسنة. تلك هي الواقعة: تلاقي الفكرة مع الطبيعة وكائناتها. إن الفكر يغير ويدير وينظم، وإن المادة تقاوم وتحاور ثم تستسلم، إذ ذاك يحصل الانسجام بينهما وبين الفكر فيتكون العمل. العمل مشاركة: نعني حركات مزدوجية، إلا أن العمل الصناعي المعاصر كما يقول (ماركس) ينزع من البروليتاري كلَّ خاصية وطنية؛ فالأخلاق والقوانين والدين كلها أفكار مسبقة برجوازية[٥] تتستر وراءها مصالح برجوازية. لكن ألا نرى اليوم كثيراً من العمال الصناعيين يتبرجزون بفضل التقدم الصناعي المعاصر؟ لقد أصحبت البروليتاريا قوة لها وزنها في سير العالم، ولها صوتها الرنان في

---

(٤) هذا الاعتراض يوجه كذلك إلى خصوم الماركسية المثاليين والروحانين، فهم جميعاً يعتقدون أسبقية وأولية الروح والفكر والمثل على المادة والجسد، لكن يوجد فارق: وهو أن الماركسية تعطي الأولية للمادة والاقتصاد استنتاجاً من التاريخ إنها أولية في الزمان، أما المثاليون والروحانيون فينطلقون من مبادئ أخلاقية يفترضها ضمنياً كمسلمات وقبليات بديهية أنها أولية متعالية مطلقة وخالدة.

(٥) كارل ماركس وفريدريك إنغلز، **بيان الحزب الشيوعي**، (باريز: ١٩٥٥)، ص ١٩.

كل المجامع الوطنية والدولية، فمن الصعب اليوم أن ندعي أن العمال الصناعيين ما زالوا يعانون الاستلاب كما كانت حالهم في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين.

لقد انتقلوا من حال المهملين والبؤساء إلى طبقة واعية لطبقتيها وقدرتها على المقاومة والدفاع عن حقوقها. إن التاريخ لم يخضع لحتمية قبلية، ولكنه أنصف العمال لأنهم يصنعون في الحقول والمعامل.

المعية

يمكن للشخصانية الواقعية أن تضيف، إلى ما تقدم، أن القضية ليست قضية أول وثان، سابق ولا حق، لأننا أمام كائن ـ تتحد في واقعيته العناصر الفكرية المعنوية مع العناصر المادية الجسدية. وإن صميمية «المعية» تلك لهي الحقيقة الأولى والثانية، أو الثانية ـ الأولى، السابقة ـ اللاحقة؛ فالشخص يحيا دوماً دياليكتيك المعية والتآني في تطور تاريخي. وما السياسة إلا ملاحظة هذا الوضع وتقنين وسائل حياته طلباً للمحافظة على أشكالها أو العمل على تنمية تطورها. فالسياسة إما «محافظة» وإما تطورية وإما ثورية، وهذه الأنواع الثلاثة وإن اختلفت في مواقفها من الوسائل ترمي كلها (أو تدعي كلها أنها ترمي) إلى الغاية نفسها: صيانة الإنسان وترقيته.

إلا أننا نلاحظ أن الإنسان عند كل طائفة لا يدل على نفس المعنى.

فالمحافظون يعتبرون النموذج للوسط المجتمعي الأفضل هو الوسط الذي تسوده الليبرالية؛ حيث القوانين تحمي مصالح الفرد ومشاريع الصراع الحر، أي نظام المزاحمة[٦]. وإن المتتبع لتطور الشعوب الغربية ذات الصناعة الكبرى يلاحظ أن النتيجة الأولى للنظام الليبرالي هي الفردانية. وعند الاشتراكيين الإنسان لا ينعزل عن الجمهور، مصالحه وحرياته وحقوقه مندمجة في المصالح والحريات والحقوق العامة.

أما الموقف الثالث وهو السياسة التطورية، فبقدر ما يتخوف من

---

(٦) انظر الفصل العاشر الذي خصصناه للمزاحمة في هذا الكتاب.

انتشار الفردانية التي تعاكس «أنسنة» المجتمع إذ تقضي على التواصل والتكامل، بقدر ما يتخوف من مخاطرة قد تسفر عن ديكتاتورية العدد وذوبان الشخص في الكم.

الفردانية تغول مجتمعي يبتلع الضعاف، (وهم الأكثرية)، ليسمن الأقوياء (وهم الأقلية). وأما ديكتاتورية الجمهرة، فتقضي على المبادرات الفردية. فأية ضمانة لنا على أن ديكتاتورية البروليتاريا لن تتحول إلى الحكم المطلق وتركّز مجموع السلطات في يد شخص مستبد (موسوليني، وبيريا، وسيجمان ري) فيفرض وثنية الزعامة؟ وقد تتجسد الزعامة في قادة الحزب أو في الأطر الإدارية والتقنية، وهي أيضاً ديكتاتورية أقلية من المحظوظين تتناحر فيما بينها من أجل الانفراد بالحكم وتتحالف ضد الشعب.

فلكي يستطيع الفرد أن يتشخصن ويتمتع الجميع بالحريات نفسها بالتساوي يجب أن توضع للمزاحمة (في النظام الليبرالي) حدوداً يحتمي داخلها الفرد عوضاً عن القوانين التي تحمي المزاحمة. هذا أولاً. وثانياً، أن لا يعتبر الجمهور (كما في النظام الاشتراكي) هو الأساس والغاية لحياة الفرد وسعادته، فلا كيان للجمهور من دون الأفراد الواعين لواقعهم. ففي فرديتنا، وهي تتشخصن، تتجاوب مطامح الجماعة وتتكامل مع مطامحنا. فالأفراد المنسيون في المجموع من دون شخصية لا يكونون جماعة لها شخصية وحريات. نعم، لا واقع للأفراد خارج الجمهرة ولكنهم في التاريخ يصنعونه كأفراد بيئة جماعية.

لذا نؤكد بأن الفرد لا يعتبر كائناً بشرياً إلا إذا كان دائم التشخصن طبقاً لمزاجه الخاص ولإمكاناته المختلفة داخل وسطٍ يوفر له الشروط الضرورية لذلك (مادياً ومعنوياً). فالتفاعل مستمر بين الجماعة والفرد من دون أسبقية هذه على ذاك أو العكس؛ إذ لا جماعة من دون أفراد واعين (أي أشخاص)، ولا فرد من دون جماعة تؤنسنه. فالتواصل بين الفرد والآخرين داخل إطار تاريخي جغرافي من الأبعاد العميقة للشخص[٧].

---

(٧) انظر القسم الثالث من كتابنا: De l’etre a la personne.

فالتعاطف والتواصل والمودة والحب. . . فعاليات طبيعية في كل فرد تستلزم مسبقاً وجود الآخرين، فهي تبادل بين طاقات وجدانية، وليست أفعالاً منعزلة، بها يتواجد الأفراد ويشعرون بالتحامهم وتكامل حياة الواحد مع حياة الآخرين: إنهم كائنات حية مجتمعة؛ لأن لكل واحد صميمته الذاتية، إنه شخص، إنه حيوان واعٍ وفاعل ومسؤول عن كل أفعاله ولا مسؤولية شخصية دون حرية فردية وتفكير فردي.

تلك نظرية الشخصانية الواقعية، فالكائن لا يصبح الكائن ـ الكل أو الشخص في نظام تكون كل السلطات في يد من لا سلطة لهم عليه.

لا بد أن نعتبر المعية قاعدة للتشخصن: الفرد لا يتجاوز فرديته نحو الشخص إلا مع الآخرين، فهو بطبيعته ألفة وتواصل، فإن لم يستشر قبل أن يؤمر ولم يتيقن بأن الإرادة المتحكمة إرادة عامة حقاً وفيض حقاً من مجموع الإرادات الخاصة، تقلصت شخصيته في كينونة «متحجرة» متشيئة لا تتأنسن. فالماركسية تعطي الأولية لوسائل حياة الفرد، وخصوم الماركسية يقولون بأسبقية كينونة الفرد على كيفيات وجوده. أما الشخصانية الواقعية فتؤكد أن لا أسبقية، فكل ما هناك تشارط بين نمو الكائن البشري والوسائل التي تأمن وجوده؛ فالشخص هو الفرد الواعي لوجوده المادي والوجداني والتاريخي: إنه أفعال لا معطيات.

الديمقراطية والحريات «أفعال»، ويعد نظاماً ديمقراطياً كل نظام يرمي إلى التقدمية (في المفهوم الذي أخذته هنا).

إن الشرط الأول هو حرية الرأي وهي حرية لا تتحقق عملياً إلا عندما تتوافر أسباب الثقافة وتعطي الفرص للاستفادة منها. هذا أولاً. وثانياً، عندما يضمن معاشنا اليومي فنجد من الوقت ما يكفي للتفرغ قصد الدراسة والتكوين الفني والمجتمعي.

فهل العالم الثالث متوافر على أسباب التثقيف؟

طبعاً لا، كما تشهد بذلك الإحصاءات. فلنضرب مثلاً بشمال إفريقيا[٨]:

---

(٨) نعتمد على إحصاءات ما قبل ١٩٦٤.

	عدد السكان	نسبة النمو الديموغرافي (بالمئة)	معدل العمر (سنة)	نسبة الأميين (بالمئة)
المغرب	١٢,٥٠٠,٠٠٠	٣	٤٨	٩٨
الجزائر	١١,٣٠٠,٠٠٠	٢,١	٣٥	٩٨
تونس	٤,٣٠٠,٠٠٠	١,٤	٤٥	٧٨

هذا هو الوضع في المغرب العربي، فإذا قورن بمعدل العمر عند بعض الشعوب النامية (لأن ذلك المعدل نسبة معيارية للتقدم الاقتصادي والثقافي)

لاحظنا فرقاً شاسعاً:

الاتحاد السوفياتي: ٦٥ سنة (الذكور)، ٧٣ (الإناث)

الولايات المتحدة: ٦٦,٨ (الذكور)، ٧٣,٤ (الإناث)

فرنسا: ٦٧,٢٩ (الذكور)، ٧٤,١٤ (الإناث)[٩]

إن الجزائريات يعشن معدل نصف عمر الأمريكيات والسوفياتيات والفرنسيات من جراء التخلف في التغذية وفي وسائل الوقاية من الأمراض ومن جراء عدم القدرة على الاستفادة مما اكتسبه عصرنا من تقدم علمي وتقني[١٠].

إننا نعرف ما وصل إليه الإنتاج من تضخم لدى الدول الصناعية الكبرى خصوصاً في أمريكا الشمالية، حيث بلغ حداً يفوق بكثير طاقة الاستهلاك الداخلي. فلنقارن بعض المعطيات:

في الولايات المتحدة ازداد تضخم الإنتاج الفلاحي ١٣٥ بالمئة في مدة لا تتعدى ١٥ سنة.

أما في الجمهورية العربية المتحدة مثلاً فعدد السكان في عام ١٩٦٤

(٩) الولايات المتحدة ازداد طول العمر بمعدل ٢٢ ونصف (ما بين عامي ١٩٠٠ و١٩٦٠). في أوائل هذا القرن كانت النسبة هي ٤٧ سنة. أما نسبة الوفيات فقد انخفضت من ١٧ في الألف إلى ٩,٨. إحصاءات لسنة (١٩٥٩).

(١٠) تلك هي الحالة قبل الاستقلال، لكن جزائر اليوم دخلت عصر تطور رائع.

هو ٢٧ مليون نسمة، ولكن الخبراء يتوقعون ارتفاعه إلى ٤٤ مليوناً، سنة ١٩٨٠، في حين أن المنظارات الاقتصادية لا تبشر بنمو موازٍ للضغط الديموغرافي، بل بعد أن يتم بناء السد العالي تكون نتائجه كفيلة بتغذية المصريين الذين ولدوا خلال سنوات بنائه فحسب وسيوضع المشكل من جديد.

وفي الوقت الذي تبحث فيه الولايات المتحدة عن أسواق خارجية ليجد الإنتاج متنفساً بعد أن أتخمت السوق الداخلية نرى نقيض ذلك عند دول العالم الثالث. إنها تعاني أزمات الخصائص لسد حاجيات الاستهلاك الداخلي.

قد يقال: إن الإعانات الخارجية تتدفق على العالم الثالث بكل سخاء فليس عليه إلا أن يحسن استعمالها.

ذلك حق لا ريب فيه، إلا أنه يوحي باعتراضين.

هل وصل المستوى الثقافي والتكوين التقني (ويمكن أن نضيف والشعور بروح المواطنة) حداً كافياً يمكّن أطر الشعوب المتخلفة من استعمال الإعانات على أحسن وجه؟

وهل هي إعانات؟ إن أغلبها «إعارات» بمقابل، وكثيراً ما تبلغ قيمة الربح، أو الفائدة مبالغ تصبح معها الإعارة ربحاً مجزياً للمعير ومفلساً بالنسبة إلى المُعار إليه؛ ففي المؤتمر الأخير (أيلول/ سبتمبر١٩٦٧) للصندوق الدولي للنقد صرح السيد جورج وودس (Woods) رئيس البنك العالمي بأن ثلثي رؤوس الأموال المنقولة إلى الشعوب الفقيرة يبتلعها أداء الديون والفائدة، فالفقر إذاً يتفاحش عوضاً عن أن ينقص.

يظهر مما تقدم أن الحريات لا تتحقق إلا بشرط وفي غيبة عن إلحاح الحاجات المادية الأساسية للحياة، فالتخلف الاقتصادي يعوق الفرد عن استكمال شخصيته؛ إذ يجعله مسترقاً لضروريات الكينونة تسخره لمن بيدهم وسائل إرضائها، فبانعدام الحد الأدنى المادي تنعدم المساواة الاقتصادية وبالتالي يتشاغل الفرد عن التشخصن و«يتحجر» ويتشيَّأ.

إلى جانب عدم المساواة التي تنتج من استرقاقية الاقتصاد، يوجد

تفاوت بين الجنسين. إن الأبيسية[١١] تحرم المرأة من حرياتها في جُلِّ بلدان الدنيا.

حقاً، من مكاسب الأزمنة المعاصرة الحركة التحريرية النسوية، ولكنها لم تحقق بعدُ كامل المساواة مع الرجال في جلِّ الأقاليم وعلى الخصوص في العالم الثالث؛ لأن وسائل الإنتاج وسلطة التنظيم للمجتمع ما زالت محتكرة من لَدُن الرجال، فالمرأة تمثل أقل من ٣ بالمئة من الأطر المسيرة عند الشعوب المتخلفة. في حين أنها حازت في الاتحاد السوفياتي مثلاً على ٤٦ بالمئة في ميدان الصناعة، و٦٢ بالمئة في ميدان الثقافة، و٨٦ بالمئة في ميدان الصحة العمومية، أما في المجالس النيابية (الدوائر الحكومية والمجلس السوفياتي الأعلى والمجالس الإقليمية) فحظُّ المرأة في التمثيل بالنسبة للرجل هو ٤٦ بالمئة. فلم تبق أية مهنة أو أية حرفة على الرجال وحدهم، فـ «الجنس اللطيف» في الغرب يشارك في مسؤوليات الدولة على اختلاف المرافق والأعباء.

النتيجة الرئيسة مما سبق هي أن الحريات لم تعد موضوعاً فلسفياً وكفى، فلن يستطيع الباحث أن يتفهمه إذا هو لم يتمحصه من منظارات عديدة، خصوصاً وقد وصل الفكر الإنساني اليوم مرحلة من الشمول والتفتح أكثر من ذي قبل. فقد عرف حوض البحر الأبيض المتوسط مثلاً سيطرة الميتولوجيا والأساطير، وأتت بعدها ثورة الأديان الإبراهيمية وفلسفة الصيرورة ضد الكائن، فثورة العقلانية مع المعتزلة، فابن رشد ثم (ديكارت) ووضعية (أوغست كونت)، ثم عرفنا الثورات السياسية من أجل حقوق الإنسان والمواطن.

فلما جاء القرن التاسع عشر أزاح ستار الغموض والالتباس: الإنسان ليس مونادة، ليس فكرة مجردة، إنه كائن مجذّر في أرض وتاريخ. لا بد للحرية وللمساواة والأخوة من أسسٍ مادية؛ فالانطلاقة هي الفعاليات الاقتصادية من إنتاج واستهلاك توزيع المنتوجات. ولقد كان القرن التاسع عشر بداية نظريات عن الثورة الاقتصادية التي أخذت تتحقق في القرن

---

(١١) الأبيسية (Patriarcat): نظام يمتاز بسيادة الأب في الأسرة، ويتمتع الأب بكامل السلطة بالنسبة إلى الزوج والأبناء.

العشرين، إنه القرن الذي نفهم لأول مرة بعمق أن العمل يعدُّ من أبعاد الشخص وأساس كل عمران بشري. من هنا تكون «علم العلوم» الذي فرض نفسه في كل الحلبات (السياسة والحرية والثقافة)، أعني علم الاقتصاد، إنه العلم ـ الأم، لأنه «علم الفعاليات البشرية».

نصل الآن إلى نهاية هذا القسم الأول من دراستنا عن الحريات والتحرر، وقبل مواجهة موقف الـ «برغسونية» من الحريات (في القسم الذي يلي) نود أن نلخص ما يمكن استنتاجه من الصفحات السابقة.

إن الفعل هو أساس كل تشخصن، وإن الأفعال في تجدد دائم. إنها مغامرات ومفاجآت، ومن هنا كانت عمليات التشخصن منبع الحرية الحق، وأنها حرية أصيلة إنسانية، لأنها ليست من المعطيات بل من المحققات. الشخص يصنع حريته، فإيَّانا وتأليه الحتمية! إن الحتمية قوة حاضرة مع الإنسان حيثما حلّ وارتحل، ولكنها ظلٌّ بلا وجه، إنها قوة «غيبية» ليس كمثلها شيء وهي القاهرة المتصرفة، إنها جبرية متطرفة. ذلك هو المصير المخيف: مصير «حتمي» إذا نحن لم نجعل نصب بصرنا وبصيرتنا الشخص ولم نتخذه مرجعاً ومعياراً لأفعالنا ومنبعاً لكل القيم.

فلا بدَّ من تآلف بين الأشخاص ليحل محل الحرب والخوف والتهديد شعورٌ عميق بالاطمئنان، وليتقوَّى كيان عالم تتواجد فيه النظم والشعوب تواجداً سلمياً؛ فالأمم النامية منها والمتخلفة على السواء تخضع اليوم أكثر فأكثر للمصير نفسه، فليس عليها إلا أن تختار البقاء بالتعاون والسِّلم أو الاندحار الشامل وإلى الأبد.

مَثل الإنسانية اليوم كمثل جماعة يحكي عنها حديث رواه البخاري يقول فيه نبي الإسلام: «إن قوماً ركبوا سفينة فاقتسموا، فصار لكل رجل منهم موضع، فنقر رجل منهم موضعه بفأس، فقالوا له: ما تصنع؟ قال: هو مكاني أصنع فيه ما شئت! فإن أخذوا على يده نجا ونجوا، وإن تركوه هلك وهلكوا». فالحرية والديمقراطية مرتبطتان بمستوى ما سيتوافر عليه التيار العام لدى مجموع الأمم من توتر وصدق بغية التعاون من أجل ما يسميه فقهاء الإسلام بـ «إزالة الضرر وقانون لا ضرر ولا ضرار».

والعالم العربي؟ أين العالم العربي من كل هذا؟

إنه لا يزال ـ وا أسفاه! ـ في طور الانصهار، لم تحدد بعدُ معالمه وأهدافه، له فضائل كثيرة ومساوئ كثيرة، فمتى يواجهها بصراحة وموضوعية علّها تتجلى فتنجلي؟

إن الديمقراطية ـ وبصفة عامة المدنية الحديثة ـ ليست وقفاً على قارة أو ملكاً لشعب بعينه.

فإلى متى سنبقى على هامش الحضارة الحالية؟

إني متفائل لأننا بدأنا نستيقظ وبدأنا نحاسب أنفسنا، فغداً، عوضاً عن أمثال هذا الشعار «نموت ليحيا الوطن»، سنقولها قولة حازمة لا تعرف مجاملات ومراوغات الماضي البعيد والقريب: «نريد أن نحيا لنقتل الوطن المتعفن ونخلق وطناً جديداً يحيا مع الشعوب بحياة واقع القرن العشرين لا فوق الشعوب الأخرى ولا تحتها».

القسم الثاني

البحث في الحريات «البرغسونية»

من الممكن أن يطرح علينا سؤال عن أسباب انطلاقنا في هذا القسم وفي الذي يليه من المذهب الـ «برغسوني»، وهل ذلك اختيار اعتباطي؟

إن طبيعة الموضوع هي التي حددت هذا الاتجاه، فبما أننا بصدد بحث ترتسم معالمه وتكتمل خطوطه في نقطة التقاء التيارات الكبرى للفكر الحديث، ولا سيما في أوروبا، كان من الطبيعي أن نصادف في طريقنا من أول وهلة مذهب برغسون.

منذ مطلع القرن الحالي والفكر الغربي (والفرنسي منه على الخصوص) غارق في جو مشبع بالنظريات «البرغسونية». فلننتقل بأذهاننا خاصة إلى أعوام ما بعد الحرب العالمية الأولى؛ فشخصانية (مونيي Mounier) تستقي من ينابيع مختلفة، من ضمنها الإنتاج البرغسوني[١].

وسنضطر أيضاً مرات عديدة إلى تقريب بعض تحليلات سارتر (Sartre) من الأفكار المحببة إلى المذهب البرغسوني، على الرغم من أن الوجودية بشكل عام لا ترغب في الانتساب إلى برغسون[٢].

ثم إن أروى (Arouet)، وهو اسم مستعار للكاتب الماركسي الشهير جورج بوليتزير، قد ألف كتاباً هجائياً ضد برغسون سنة ١٩٢٩[٣]، وليس

---

(١) بهذا الخصوص انظر: محمد عزيز الحبابي، **دراسات عن الشخصانية الواقعية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢)، الجزء الأول، «من الكائن إلى الشخص»، القسم المخصص لشخصانية (مونيي) و(لاكروا)، ص ١٢٢ ـ ١٣٠.

(٢) انظر: أوجست كورنو، «البرغسونية والوجودية» **في النشاط الفلسفي المعاصر في فرنسا وأمريكا**، المجلد الثاني، ص ١٧٠، حيث يرى المؤلف في الوجودية استقراراً للفلسفة «البرغسونية». (إن الانتقال من المثالية الموضوعية (الهيجيلية) إلى الروحانية الذاتية قد أكمله برغسون الذي مهد بذلك الطريق للوجودية).

(٣) Georges politzer, *la n d'une parade philosophique: le Bergsonisme* (les Revues, 1929).

وفي سنة ١٩٧٤ صدرت طبعة ثانية لهذا الكتاب تحت عنوان: *le bergsonnisme* (une mystification philosophique) (Paris: Sociales, 1974).

في ذلك ما يدهش، فالمسألة هي في تاريخ التفكير الماركسي بفرنسا مسألة تشبه حركة ديالكتيكية أدت فيها الفلسفة «البرغسونية» دورًا فترةَ النفي، فترة مولدة للإثبات. ومن الأدلة على ذلك اتجاه جورج سوريل (Georges Sorel) الذي مزج بين تأثير الماركسية اللينينية وتأثير «البرغسونية».

هناك إذن نقطتان يمكن استخلاصها مما سبق:

ـ إن كل التفكير الأوروبي، وخصوصاً الفرنسي، منذ مطلع هذا القرن متأثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالفلسفة البرغسونية.

ـ إن خصوم برغسون مدينون له بقدر ما يدين له أنصار مذهبه.

طبعاً، إن المذهب الـ «برغسوني» لم يتعرض لكل الأفكار الأساسية في عصره، وذلك محاولة مستحيلة على أية فلسفة، ولكنه تناول قسماً كبيراً من هذه الأفكار. فإذا كان ما تناوله عرضة للانتقادات، فذلك بمقدار ما ينتج من الصيرورة التاريخية من تجديد لا منقطع وما ينجم عن كل تطور من أمور غير متوقعة. لم يكشف «برغسون» بوضوح عما في القرن العشرين من تيارات وتغيرات، لأن «البرغسونية» لم تتجه اتجاهاً يمكّن من رؤيتها. فإذا ما فحصنا الحقبة المنصرمة بنظرة جديدة، حكمنا على «البرغسونية» بغير المقاييس التي استند إليها «برغسون» ومعاصروه، فلا يمكن رغم الانخذال والتفريط ألا يبرز «برغسون» في الواقع من كبار مغذي الفكر الحديث.

هناك سبب آخر وجّه اختيارنا للـ «برغسونية» كنقطة انطلاق: بما أن «الشخصانية الواقعية» ترمي إلى تحقيقِ فلسفةِ تحررٍ فلا بد لها من أن تحسب حساباً للـ «برغسونية» التي تبدو في الأزمنة الحديثة خيرَ مدافعٍ عن الحرية الروحية. إن مفهوم «حرية» عند «برغسون» جدّ غني، إيجابياً وسلبياً، لأن التناقضات والجوانب السلبية هي أيضاً جديرة بالاعتبار، مثيرة للتأمل.

للسببين المتقدمين انطلقنا من «البرغسونية». ولكن بما أن النشاطات والتاريخ والحياة أمور تتجاوز التأمل الصرف، اعتقدنا أنه من الضروري مجاوزة الحريات «البرغسونية». فالمرور بفلسفة ما شيءٌ، والانتهاء إليها

شيءٌ آخر. فعلى ضوء «البرغسونية» فهمنا بعض أوجه مشكلة التحرر لتأخذ موقفاً منها (معها وضدها).

سنثبت أولاً أنه ليست هناك حرية «برغسونية» واحدة بل عدة حريات، وبعدئذٍ سنبرر أن هذه الحريات إذا أُخذت واحدة واحدة ليست كافية، بل إن مجموعها يبقى هو أيضاً ناقصاً. لذا سنكرس جهدنا على هذين المظهرين للمشكل.

مؤلفات «برغسون»

نشر إليها كما يلي:

- (الرسالة): رسالة في معطيات الوجدان المباشر
- Essai sur les.données immédiate de la conscience
- (مادة): مادة وتذكر Matière et mémoire
- (التطور): التطور المبدع L'évolution créatrice
- (الفكر): الفكر المتحرك La pensée et le mouvant
- (الضحك): Le sire
- (المنبعان): منبعا الدين والأخلاق Les deux sources de la morale et de la religion

إننا نعتمد على النصوص الفرنسية لهذه المؤلفات.

الفصل الرابع

كل شيء في «البرغسونية» يؤدي إلى الحرية

إن الميتافيزيقيين، والعلماءَ والأخلاقيين، واللاهوتيين والاقتصاديين صادفوا جميعاً خلال أبحاثهم مشكلة الحرية وجابهوها حسب ما لديهم من وسائل خاصة بميدان كلٍّ واحد منهم. وإلى يومنا هذا، لا تزال مشكلة الحرية مشكلة الساعة، ولم يكثر الحديث عن الحرية والحتمية في كل معنى من المعاني وفي كل ميدان من الميادين مثلما كثر في الوقت الحاضر، حتى إن معاصرينا ليتناقشون في حرية الإليكترون!

لذلك صار لزاماً أن نتكلم عن حريات لا عن حرية، كما ينبغي لكل بحث أن يعين أولاً الحرية أو الحريات التي يتناولها. وإننا لسنهدف أن لا ينحصر بحثنا في حريات الكائن بشكل عام وفي الحرية المطلقة، بل في الكائن الإنساني المعاصر لنا. وفيه وحده سنعمل على أن يُثبِت بحثُنا أن الحرية ليست صفة ولا حالة خاصة ثابتة جامدة ولا معطى أول، بل إنها اكتساب تدريجي وفعالية كلية.

الحرية هي الفكرة الأساسية التي يدور حولها مذهب «برغسون»: كل إنتاجه يؤدي إليها. إن الرسالة تحليل لنظريته عن الحرية، الحرية الذاتية؛ في حين أن مادة وتذكر يهتم بالحرية من حيث إنها ظاهرة تتجسد في نوع ما من أنواع النشاط البشري. فالكتاب الأول يحلل الحواجز الداخلية الوجدانية التي تعترض طريق الحرية، والثاني يدرس العوائق الخارجية التي تصطدم بها الحرية. وثمة كتاب ثالث «التطور» يصف فيه «برغسون» الموانع التي تعرض في كل مكان سبيل الحياة في شكلها الإجمالي. يتناول البحث خاصةً

التغييرات الواقعية التي تحلُّ بالكون بسبب الاندفاع الحيوي أمام الحياة؛ أي عندما تكون في خضم الفعل. وأما في **منبعا الدين والأخلاق** فيصبح الخمود في القالب السكوني للدين والأخلاق أحد أوجه الاندفاع الحيوي للحرية: تتحفز الحرية ثم يعتريها الخمود، ثم تتحفز مرة أخرى وتخمد من جديد، وهكذا دواليك. . . فالحرية في نظر «برغسون»، مسألة الاستقلال الذاتي، يتصورها كـ «معطى» طبيعي مباشر (الرسالة). فتحليله لا يساعدنا في فهم نظرية الحرية الإنسانية باعتبارها قوى تلقائية فحسب، بل يمهد لنا أيضاً السبيل نحو التجاوز بغية اكتساب تدرجي للتحرر.

لقد عكس «برغسون» جيداً الحركة الروحانية في زمانه بوصفها ردة فعلٍ ضد التعالم؛ أي النظرة العلمية المتطرفة (Le Scientism). لبرغسون في هذا المضمار فضلٌ كبير، ولكن ليس هذا إلا مظهراً من مظهر واقع القرنين التاسع عشر والعشرين. . فالحضارة الصناعية تثير مشاكل كثيرة التعقيد، وما الفلسفة «البرغسونية» إلا محاولة لحل إحدى هذه المشاكل.

قد اعتبر «برغسون» الوجدان ينبوعاً مشتركاً للحدس والذكاء والمادة والحياة في الوقت نفسه، فقلص بذلك العالم الإنساني تقليصاً[1]. إن الكائن البشري ليس مجرد ذاتية ولا شعوراً صرفاً، بل إنه شعور. . وفي. . ومع. . إنه ملتحمٌ طبيعياً بذوات شاعرة أخرى[2]. فالحياة ليست وجداناً قذف به داخل المادة، بل إنه شعور بالصراع ضد المادة لتحويلها وضد طبيعتنا الخاصة كما نتحكم بها. فلكل مجتمع في زمنٍ ما شعور صراعي يلائم الوسائل التقنية والفكرلوجية التي يتسلح بها. يؤدي الفيلسوف دوراً كبيراً في إعداد وسائل الكفاح، ينبه وجدان المجتمع ويستخلص حقيقة عصره، وما أن يزجَّ بنفسه في تحقيق هذه المهام كلفاً بنشر الواقع الذي يبشر به، حتى يرى نفسه مضطراً إلى تفسير تصرفه والذود عن مواقفه. الفيلسوف رقيب المجتمع ومناضل باستمرار: يحمل علم إصلاح الفكرلوجيا التي لم تعد مطابقة للوضع الحالي، فيُبرِز أخطاءها والأجزاء التي تقادم عليها العهدُ، كما يظهر ما في فلسفته الخاصة من جديد، كما يسلح الآخرين تسليحاً أفضل في

---

(١) See: Bergson, *L'evolution Creatrice*, p. 194, 203 and 258.

(٢) انظر: محمد عزيز الحبابي، **دراسات عن الشخصانية الواقعية**، الجزء الأول، «من الكائن إلى الشخص»، القسم الأول.

نضالهم من أجل التحرر. إنه يرفعهم من مستوى الوجدان المحضِ إلي مستوى الوعي المريد المحرك الفعال لما يريد.

شنَّت «البرغسونية» سلسلة من الحملات، كما تعرضت بدورها لكثير من الهجمات أحدثت حركة فكرية قوية، لكن هذا التجديد الفلسفي اقتصر تأثيره على بعض حلقات الجامعيين والمثقفين؛ إذ إن برغسون لم يهتم بالمسائل المجتمعية كما هي في الواقع.

حقاً، ينبغي للفلسفة أن تبقى فلسفة؛ أي يجب عليها أن تبلغ ما هو إنساني، وأن تعبر عنه، لكن ليس بوسع الفيلسوف أن يبلغ ذلك إذا لم يستخلص مذهبه من حقيقة عصر معين ولم يعِ ما هو موجود وعياً صحيحاً. فالفيلسوف بتحليله للحياة وشرحه ووصفه لما هو كائن ولما ينبغي لنا عمله، إنما يصارع ويتصارع في حركة انعتاق الإنسان وخلاصه في معركته ضد المادة وضد كل ما في طبيعتنا من انحرافات. فقضية التحرر ليست قضية إنسان ماثل أمام وجدانه كـ «هاملت» أمام شبح أبيه، ولا قضية إنسان منعزل عن الآخرين مثل «روبنسون» قبل أن يصادف فاندرودي[٣]. بل إنها مشكلة كائن بشري متأطر في المجتمع وفي الطبيعة.

يطرح «برغسون» مشكلة الحرية ككلٍّ قد تطور من دون أن تتبدل طبيعته، لكن ليس بوسعنا أن نجد بالضبط لدى «برغسون» مركزاً ممتازاً تلتقي فيه الاتجاهات الكبرى للمباحث التي ترسم الخطوط النهائية لنطاق الحرية. فلا نبرز إلا مقاطع جزئية، أو أن نستخلص نظرة جامعة تقريبية؛ لأن هذا الوضع الغريب يتصل مباشرة بطبيعة المشكل نفسه. الحقيقة أن الحرية واقع معقد، وكل شيء معقد لا يحصل أبداً تفهمه العميق الكامل إذا نُظر إليه من جانب وحيد. لذلك نتحدث عن حريات لا عن حرية. هكذا نختلف تمام الاختلاف مع الاتجاه الـ «برغسوني». توجد عند «برغسون» جوانب مختلفة لحرية واحدة، لكن يبدو لنا أن هناك فروقاً ليست جزئية ولكنها فروق من حيث طبيعة والحرية «البرغسونية» والحرية التي نحاول تحرير معالمها في هذا الكتاب. فتحليل هذه النقطة سيسمح لدراستنا في

---

(٣) هاملت هو بطل رواية شكسبير، أما فاندورودي فهو رفيق روبنسون كروزو بطل القصة الإنجليزية التي تحمل الاسم نفسه.

مراحل سَيْرِها بأن تظهر أسس التحرر التي تتألف فيها الأوجه المختلفة المتناقضة للحريات كما يتلاقح بعضها مع بعض سعياً في أن تتجاوز ذاتها.

لقد أشرنا إلى أن كل المذهب الـ «برغسوني» يؤدي إلى الحرية، إلا أن الانتقال إليها يجري عبر طرق مختلفة. لذلك، لا نتفق في الرأي مع بعض المؤلفين الذين يقولون بأن الحرية ليست إلا مبحثاً ثانوياً في «البرغسونية»: يظهر أنه ليس صحيحاً أن نقول بأن فلسفة «برغسون» تبلورت حول مشكلة الحرية، وحتى رسالته في معطيات الوجدان المباشرة لا تعتبر الحرية كمسألة أولية وجوهرية(٤).

يعتبر «برغسون» الحرية في بعض الأحيان مثولاً أمام الذات، كما في (الرسالة): يضم الأنا طاقات تسمح له بمجاوزة حدوده الخاصة. وأحياناً أخرى يرى أن الحرية اختيار (انظر: مادة وتذكر)، أو عفوية تلقائية (التطور المبدع)، أو نداء (المنبعان)(٥). إن برغسون يتمسك بهذا الطابع المزدوج للحرية التي هي في الوقت نفسه توتر وملكة اختيار بين فعلين كليهما ممكن (مادة وتذكر)، إلا أنه يتصور هذه الملكة كخطاطة رمزية صرف، فيها: «تفتح حقيقي لفعاليتنا النفسانية في المكان، لأن المكان وحده يسمح بإدراك سبيلين مختلفين متواجدين، لكن النشاط الشعوري شيء يدوم. لذلك لا نفهم كيف يمكن له أن يرتبط بالتأنّي أو بالمكان.

هنا تطرح مشكلة الاختيار بأكملها: هل الفعالية الحرة تمكن في الاختيار بين أشياء ممكنة؟ يجيب برغسون عن ذلك بالنفي؛ فهو يعتقد بوجوب البحث عن الحرية في نوع من تفاريق جد دقيقة؛ أي في كيفية العمل ذاته لا في علاقة هذا الفعل مع ما ليس هو، أو مع ما كان ينبغي له أن يكون (المادة، ص ١٤٦).

إن التعريف الـ «برغسوني» للديمومة لا يحتوي على تصور الممكن والمستقبل؛ إذ كل واقع الأنا يكمن في الديمومة نفسها، بيد أن الممكن ليس شيئاً ما دام غير موجود. ويقول «برغسون» من جهة أخرى بعجز المعرفة المفهومية عن التعبير عن الفعالية الحرة: هذه المعرفة قد لا تطابق

---

(٤) albert Thibaudet, *Trente ans de vie francaise*, T.3, *le bergsonnisme*, pp. 241-242

(٥) هذه العبارة المختصرة ستجد ما يبررها في التحليلات الآتية.

أي شيء واقعي. إن مذهب التداعي حينما يصنع علاقة بين الحدود والحد المحرض يتجاوز زماني أو مكاني، (أو بأي سيرورة أخرى)، وإن الذات حينما تردد وتتداول مع نفسها قبل اتخاذ قرار ما موازنة بين المحاسن والمساوئ يجعلان الأنا يتصرف كما لو كان بصدد أشياء موجودة ومحددة في المكان ويدخلان التعدد على ما هو واحد وخارج عن المكان(٦).

تثبت (الرسالة) أن المرء الذي يستطيع أن يرفع القشرة عن الوجدان وينظر ويصغي هو الذي يتوصل إلى المطابقة مع ذاته. إن الأنا العميق البعيد من كل عدوى خارجية هو وحده يستطيع أن يدعي أنه حر. إني أصير حراً حينما أنطبق تمام الانطباق مع ذاتي. وبقدر ما أعود، فأنغمر في الديمومة، بقدر ما أعود الى امتلاك ذاتي، فأتصرف إذ ذاك بحرية (الرسالة، ص ١٤٧). هذه الديمومة هي الشكل الذي يتخذ توالي حالاتنا الوجدانية حينما يستسلم أنانا للحياة، وحينما يستنكف عن الفصل بين الحالة الراهنة والأحوال الباطنية (ص٧٦).

تخالف هذه النظرية ما في (مادة وتذكر): إن الحرية توجد ضمنياً في الإدراك، فمن يستطيع الإدراك يستطيع الاختيار، وبالتالي يتمكّن من الاستمتاع بنوع من الحرية. ثمة قانون دقيق يربط بين شدة الفعل ودرجة تركيز الإدراك: إن كلّ توتر شديد يطابق مجالاً أوسع للنشاط، وجهد التوتر هذا هو الذي يجعل الإدراك واعياً. فاختلاف شدة الحياة، ارتفاعاً وانخفاضاً، يتجلّى في اختلاف ارتفاع وانخفاض شدة ديمومة الكائنات. إن تلك الشدة تعين قوة تركيز إدراك الكائنات ودرجة حريتها بحيث إن استقلال فعلها في المادة المحيطة يزداد رسوخاً بازدياد انعتاقها من الإيقاع الذي تتدفق هذه المادة طبقاً له، لكن استقلال فعلنا في المادة محدود تحديداً شديداً لأننا نحن بالذات مادة بوصفنا أجساداً.

يستهدف (مادة وتذكر) توضيح علاقة الجسم بالروح، وإن الفصول الثلاثة الأولى منه تؤدي إلى هذه النتيجة العامة: الجسد موجه دائماً نحو الفعل، ووظيفته الأساسية هي أن يحدد حياة الفكر من أجل الفعل (ص ١٩٧). فتحت مبادئ التأملات المجردة، كما يعتقد «برغسون»، توجِد

(٦) Bergson, *Matiere et Memoire*, p. 13.

اتجاهاتٍ أُهملت دراستها، فهي لا تفسر إلا بالضرورة التي تحتم علينا أن نحيا، يعني أن نقوم بنشاط (ص ٢٢٠).

هكذا، بينما كان الوجدان في (الرسالة) هو الأنا العميق نفسه، نلاحظ حدوث تطور في (مادة وتذكر): فقد أصبح الوجدان مرادفاً للاختيار، وإن الدور المنسوب إلى العقل أخذ ينمو باستمرار. وفي (التطور المبدع) أيضاً نشعر بوجود تغير؛ فهناك حرية صرف بسيطة تتطابق مع الحياة ذاتها حينما لا تكون واعية. وأخيراً، نلاحظ أن حرية (المنبعان) هي حرية الملهمين، تنبثق من الحياة، إنها قبول للحياة كما عند مالبرانش (Malebranche) فالمرء يصبح حراً حسب (المنبعان) حينما يتوحّد مع ذاته، كما في (الرسالة). بمعنى أنه يكون وحدة تامة مع ذاته، ويتواصل مع الآخرين. لكن يبدو أن التواصل رغم ما يجلب من عناصر جديدة تغني الأنا، يحمل معه نوعاً من الثنائية؛ لأن «برغسون» لا يجعل من وجود الـ «نحن» (أو من المجتمع) أحد أبعاد الشخص.

وثمة نوع من الازدواجية أكثر بروزاً في (الضحك)؛ إذ تصبح الثنائية تعارضاً تاماً يزيح فيه الحدان المتقابلان أحدَهم الآخر. فالضحك هو أن يكون شيء ميكانيكي ملصقاً بما هو حي. فنحن لا نضحك من آلة ليست سوى آلة، إنما نضحك من الالتباس، وإذا ضحكنا من الالتباسات فمعناه أننا مستقلون بالنسبة إليها.

يوجد إذن تدرج تصاعدي يبدأ من الحرية العفوية كما في (الرسالة)، مرتفعاً حتى حرية (المنبعان) التي هي اكتمال الحريات «البرغسونية».

١. الحرية تتطابق مع الأنا العميق (الرسالة).

٢. تهيمن على الجسد (المادة).

٣. تتطابق مع الاندفاع الحيوي (التطور).

٤. تصحب نشاطاً عند الملهمين (المنبعان).

في المرحلة الأخيرة تبلغ الحرية ذروة التفتح: إن حرية الملهم تتطابق مع أناه العميق وتهيمن على جسده وتصبح في الوقت نفسه حدساً واندفاعاً حيوياً وانفعالاً للنفس المنفتحة.

الفصل الخامس

خصائص الحرية «البرغسونية»

نلاحظ أن في جميع المعاني المتقدمة الخاصة بالحرية، رغم المفارقات الدقيقة التي تمايز بينها، توجد ثلاث صفات جوهرية مشتركة: الحرية عند «برغسون» حرية باطنية، ومجردة، وعامة.

حرية باطنية صرف

تعرف (الرسالة) الحرية بأنها علاقة الأنا المحسوس بما يقوم به من فعل[1]. فلنحاول أن نفهم ما يعنيه برغسون بـ «الأنا المحسوس» كي نرى بعدئذٍ مما تتألف العلاقة بينه وبين أفعاله.

تعتقد «البرغسونية» أن هناك نوعين من الأنا:

أولاً: الأنا الذي يهتم به أصحاب مذهب تداعي المعاني، إنه أنا غير شخصي تكونه الروافد الخارجية (مجموعة متلاصقة من أحداث الوجدان: إحساسات، عواطف، أفكار). هذا الأنا سطحي وغير شخصي، لذا لا يمكنه أن يكون حراً.

ثانياً: الأنا الذي تكونه مميزات كياننا الخاصة، إنه أنانا الداخلي. هذا الأنا وحده يستطيع أن يكون حراً؛ لأن الحرية تحديد للأنا من قِبل الأنا وحده. هكذا يصير الأنا الداخلي أو المحسوس سبباً ونتيجة في كل فعل من أفعالنا الحرة.

---

(١) Bergson, *Essai sur les donnees immediates de la Conscience*, p. 165.

ويرى برغسون أن علاقة الأنا المحسوس بأفعالنا لا تقبل التعريف، فكوننا أحراراً هو بالضبط سبب عدم قبول هذه العلاقة لأي تعريف (الرسالة، ص ١٦٦). ثم إن العلاقة ارتباط أنا ـ في ـ صيرورة ـ مع الأفعال المنجزة. بيد أننا نحلل الأشياء لا التقدم، ونجزئ الامتداد لا الديمومة. . . لهذا، ليس بوسعنا تعريف العلاقة القائمة بين الأنا والفعل من دون أن نجمد الفعالية النفسانية ومن دون أن نشل العفوية ونحولها إلى عطالة.

يجب الركون إلى الأنا لأنه بفضل ملاحظاته المباشرة التي لا تخطئ يحس أنه حر ويعلن ذلك.

لكن ما أن يحاول الأنا أن يفسر لنفسه حريته حتى يمسي لا يدرك ذاته إلا عن طريق انعكاس عبر المكان (الرسالة، ص ١٤٠). وليس الفعل الحر بأكثر قابلية لأن يعبر عنه من الأنا العميق الذي هو مصدر هذا الفعل، ولئن استعصى على الوصف فذلك بالضبط لأنه حر. من هنا، تبقى الحرية غير قابلة للتعريف مثل العلاقة التي تحددها، فمحاولة تعريفها تعني إدخال مبدأ الحتمية في الحياة النفسانية، كما سنرى ذلك في ما بعد. إلا أن الحتمية تطبق على الزمان القابل للحيز في المكان، أما الديمومة فعلى العكس من ذلك، تنفلت من قبضة الحتمية لأنه لا يتأتى تصورها تصوراً أميناً بواسطة المكان.

فنتيجة لهذا، لا يمكن التعبير باللغة عن فكرة الحرية، إنها باطنية في حين أن اللغة أداة للتعبير عن العالم الخارجي. إن حريتنا تنحرف وتتشوه كلما تعرضت إحدى معطيات الأنا العميق المباشرة لعدوى العالم الخارجي عن طريق الاتصال من قريب أو بعيد.

هكذا تصبح الحرية واقعاً نعيه، ولكنه يستعصي على كل معرفة عقلانية. الحرية تُعرف بالحدس، إنها واقع وليس من بين أصناف الواقع ما هو أكثر منها وضوحاً (الرسالة ص ١٦٦).

فأي نظرية ينبغي أن نكوّنها عن هذه الحرية التي هي باطنية بشكل جذري؟

تدعونا «البرغسونية» إلى نوع من الانعزالية حيث لا يشغلنا إلا وجداننا لأنه وحدة مقر الديمومة الحق وهو موئل الحرية.

يبدو لنا أن المفهوم يهدم الجسور بينه وبين كل وجدان آخر؛ إذ يقطع العلاقة المجتمعية الثابتة الأولية التي لولاها لأمسى الأنا العميق من دون أي عمق، ولأصبح منفتحاً على الفراغ، فالشعور دائماً شعور بـ. . . ومع. .

يشهد الشعور بالوجود الحقيقي للعالم الخارجي وبتأثيراته المباشرة في عالمنا الداخلي، أما «برغسون» فيصرح بأن حالات النفس وحدات لا يختلف بعضها عن بعض إلا بدرجة الشدة، فإذا ما اعتبرنا تعددها شعرنا بها تجري في الزمان النفساني أي في الديمومة، وهكذا تشكل واقعاً فريداً رغم التعدد. لكن إذا كان ممكناً التغلب على صراع الأضداد في فلسفة كفلسفة «هرقليطس»، لأن التعدد عنصر يدخل في تكوين الوحدة، فثنائية الأنا لدى «برغسون» لا يمكن التغلب عليها؛ إذ إن هناك أنا مشوهاً للأخر، الأنا السطحي يحجب عنا الأنا العميق.

قد تصبح وجهة النظر «البرغسونية» صالحة لو أن التطرف في تفتيت كينونتنا إلى «أنا سطحي» و«أنا أساسي» لم يكن اصطناعياً. أين تبدأ حدود كل واحدٍ منهما، وأين تنتهي؟

الأنا العميق في سيرٍ وفي تقدم، لهذا لا يمكن أن يُحاط بحدود. فنقطة الانطلاق هي الحياة، أما الحد الأخير فلا يمكن أن يكون إلا الموت. يقول الوجوديون إن الإنسان هو نزوعه، وتنقطع الحياة لدى الإنسان بانقطاع نزوعاته، وبعد الموت يصبح المرء في عداد المشاع. لكن، إذا وجد حد نهائي للديمومة كما للنزوع، فلا بد أيضاً من وجود بداية. إنها في ما يخص النزوع لحظة الاختيار والالتزام.

لكن كيف نحدد بداية الأنا العميق؟

هل يجب افتراض أًصول سابقة للولادة كما يدعيه بعض القرويين؟ هل البداية في انفتاح شعورنا على حياتنا الباطنية؟

الاندماج في الأنا العميق لا يتاح للجميع بصورة فطرية كاملة، بل على العكس. إن ذلك يستدعي تمرناً يبتدئ من مستوى ذهني معين ومن درجة معينة من الانتباه. فمن الواجب تحديد العمر الزمني للشخص ولا سيما عمره العقلي.

ينمو الجهد الانتباهي بالمران والعادة شأنه في ذلك شأن القدرة على التفهم المنطقي وحتى الحدسي، فإذا كانت العادة هي قبل كل شيء مجموعة من الاستعدادات التي تنمو نموّاً عضوياً، فإنها أيضاً واقع مجتمعي، وبذلك تدخل في الأنا السطحي. يبدو لنا أنه لا يوجد إطلاقاً تجاور «أنا سطحي» مع «أنا عميق» كما يدعيه «برغسون»، إنما أنا واحد بوسعنا أن نكشف أغواره تدريجياً. فلا يمكن فصل «أنا داخلي» عن «أنا خارجي»: العالم بكليته في داخلي من بعض الوجوه، وأنا كلي خارجي عن أناي.

إذا واجهنا المسألة من هذه الزاوية انهارت الثنائية، وبدلاً من أن نرى خطراً جسيماً في عدوى واحتكاك أنا عميق بأنا سطحي، وبدلاً من أن نجعل منهما أخوين عدوين نمدد أحدهما بالآخر، فلا نعود نرى فيهما إلَّا كلاً ذا درجات مختلفة من الإنارة. إن حلقة البئر وهيكله الداخلي وصفحة الماء لا يشكل مجموعها إلا شيئاً واحداً: البئر فالمرء لا يدلي بدلوه مباشرة في الماء، بل عليه أن يأخذ بعين الاعتبار الوجود الفعلي للحلقة والقناة الداخلية والظلمة. إن المصباح والحبل والدلو والجهد اللازم لأخذ الماء... أشياء تأتي كلها من الخارج. وكيما نستكمل تشبيهنا، نضيف إلى ما تقدم، أن الماء نفسه يأتي من الخارج ليتجمع في قاع البئر. العالم الخارجي يقدم للعالم الداخلي المحتوى ووسائل اكتشاف هذا المحتوى.

لا يوجد إذاً سوى «أنا ـ كل» مزدوج. فليس عالمنا الداخلي وحده هو الذي يشكل كينونتنا ولا عالمنا الخارجي وحده، بل مجموعهما؛ أي «الأنا الكل». فما من كائن بشري ولا من حقيقة نفسانية من دون دعائم مادية وفيزيولوجية. أما برغسون، فلا يقول بفكرة التكامل هذه، لأنه يفرض وجود ثنائية أنتولوجية صرفة.

لكن ألا يدفع هذا الإقراض إلى تشويه الداخل حتى عند الملهمين رغم كل الاحتياطات التي يتخذها مؤلف «المنبعان»؟ إنه يستعيض عن الطاقة الإلهية بالطاقة الروحية، عن الكائن المتقطع ـ كما عند التجريبيين ـ بكائن سيال، نقول عنه إنه ينساب ونتحدث عنه بضمير الغائب[(٢)].

---

(٢) Maurice Morlean-Ponty, *La PhÕnomÕnologie de la perception* (Paris: PUF, [s. d.]), p. 22..

أحقاً إنها حرية، تلك التي لا نصادفها إلا في الديمومة الصرف بما أن الصفاء الأصيل للديمومة لا يكمن إلا في جزئنا الذي يدوم؛ أي في الأنا العميق، كما يقول «برغسون». يلزمنا أن نستنتج أن حريتنا حرية عرجاء لأنها لا تشمل الجزء الذي لا يدوم، أي الأنا السطحي.

أولاً: هناك عواطف وانفعالات وانطباعات واعتقادات مشتركة لا نشعر بها ولا نحياها إلا مع الجماعة، ومن جهة أخري الكائن البشري كائن ذو وضع معين في فترة معينة من التاريخ الذي تجري فيه كل أحداثه مهما تنوعت في الزمان الخاضع للقياس الكمي. فالانفصال بين زمان تاريخنا ومكانه، بين أنماط أفعالنا من جهة وبين الديمومة أي الكيف الصرف وبين حياتنا المجتمعية من جهة أخرى، من شأنه تهديم حرية الأنا الداخلي العميق. يبدو أن «برغسون» لم يواجه الحرية مواجهة كافية من جانب علاقات الكائن البشري بما يحيط به. ويمكن تفهم موقفه جيداً بوصفه رد فعل ضد المذهب الآلي ومذهب التعالميين المتطرفين (Les scientists) والمذهب الوضعي. هذه الحركات التي امتدت امتداداً غزا جلَّ اتجاهات القرن الماضي، ولكن المذهب الروحي في مجابهته هذه الاتجاهات يبالغ هو أيضاً في الاتجاه المعاكس؛ إذ ينقلنا من تطرف إلى آخر.

فـ «برغسون» وأتباعه قد بالغوا كثيراً في تفضيل عالم الوجدان على عالم التواصل والفعاليات المجتمعية، وبالتالي حصروا دور العوامل الخارجية في تكدير صفاء الديمومة. إن العوامل الخارجية تجعل «كمّاً ما هو كيف»؛ أي تحول الزمان الذي يحياه الأنا حياة وجدانية إلى زمان مكاني. كل فلسفة تنقص من قيمة المؤثرات الخارجية لا محالة أنها تتنكّر للواقع، فالواقع يفرض على الفلسفة ـ أية فلسفة ـ أن تتناول عالم الخارج بوصفه حقائقَ حسنةً أو سيئةً، وأن تستخلص منها علاقاتها بالحرية؛ فارتباطاتنا بالآخرين في المرحلة التي وصلت إليها تقنيات مجتمعنا ومعتقداته وأعرافه تحتل مكانة مهمة في تصورنا لمفهوم الحرية.

الحقيقة أن الحرية وإن اعتبرت كفكرة وتصوّراً، تبقى مرتبطة بنظرتنا إلى العالم وبثقافتنا وبأنماط حياتنا وبكل ما يحدد نشاطنا الفكري والعلمي. وبما أن الكائن الإنساني لا يتراءى أبداً مشطوراً إلى ديمومة ومكان، وإنما

يبدو ككائن حي يعيش في بيئة دائمة التغير وله حاجات عليه إشباعها وصراع عليه أن يخوضه، فمن الواجب إذاً:

أولاً: أن نتناوله كما هو؛ أي ككل لا مجزّء إلى أنا كذا وأنا كذا.

ثانياً: أن نضعه في علاقاته بالحريات آخذين بعين الاعتبار هذه الصفة الكلية.

أما عند «برغسون» فيتعارض الأنا العميق والأنا السطحي تعارضاً تاماً أحياناً، وأحياناً أخرى لا يبدو «الأنا السطحي» إلا بمثابة «أنا عميق» أُصيب بعدوى الأنا الآخر؛ أي الأنا المجتمعي، أي الخارجي. حقاً، توجد صورة لـ «الكل» عند «برغسون»، ولكنها تدل على معنى غير مركز في التكامل: فالكل عنده يتركز في الحياة الداخلية فحسب. هكذا نجد التقسيم الذي وضعه مؤلف (الرسالة) لا يزال مستمراً، فالأنا الخارجي لا ينصهر مع الأنا الداخلي لتشكيل الوحدة، لتشكيل الأنا ـ الكل.

إن الأنا الخارجي ليس إلا ظهوراً لحالة باطنية ستصبح «فعلاً حراً[٣] لأنه سيصدر عن الأنا وحده، ولأن الحرية ستعبر عن الأنا كله» (الرسالة، ص ١٢٤ ـ ١٢٥). على ذكر «الأنا ـ الكل»، ينبه السيد هنري جويي (Henri Gauhier) إلى الصفحة ١٢٦ من (الرسالة)، حيث يتحدث «برغسون» عن كون النفس تعرف ذاتها بذاتها، ويلاحظ على «برغسون» بأنه ما دامت صورة الأنا ـ الكل تتضمن صورة الانقطاع يمكننا أن نسأله: في أية فترة نتعرف إلى كلية الأنا؟ فليس هناك تدبر أو تعقل يتحكم في الفعل الحي. إن alceste بطل تمثيلية موليير الشهيرة[٤] حرٌّ، لأن غضبه يعبر عن كل شخصيته. لقد أكد «برغسون» في (الرسالة) أن الحرية والشخصية تدلان على معنى واحد، لأن الفعل الحر هو الذي يعبر عن الأنا كله. بيد أنه أدخل تحديدات على الفكرة الأخيرة، مما نقص من أهمية هذه الوحدة في المعنى: فكثير جداً هم الأشخاص الذين يحيون ويموتون من دون أن يعرفوا الحرية (ص ١٢٨). ويزيد: الأفعال الحرة نادرة حتى من قِبل

---

(٣) يمكن تسمية الفعل الحر لدى الإنسان، أي لدى الكائن المفكر، تأليفاً للمشاعر والأفكار. والتطور الذي يؤدي إليه تطوراً قابلاً لأن يدركه العقل. انظر: Bergson, Matiere et Memoire, p. 255.

(٤) Moliere, *Le misanthrope*.

أولئك الذين اعتادوا كثيراً على ملاحظة ذاتهم والتفكير في ما يفعلون. لهذا، فقليل جداً من الناس يستطيعون الادعاء بأنهم أحرار.

فالحرية لم تربح أي شيء من تطابقها مع الشخصية ومن علاقاتها المتبادلة مع الكل، لأن هذا الكل ووحدة المعنى تلك كما يتصورهما «برغسون» يظهران الحرية بالغة السعة وبالغة الضيق في آن واحد. الحقيقية إذا كان مؤلف (الرسالة) يحس بالحاجة إلى اللجوء إلى كل تلك التحديدات، فذلك لأنه وسع كثيراً معنى الحرية الذاتية بحيث جعلها مطابقة للأنا كله (الرسالة)، أو مطابقة لأنا نخبة من الممتازين (المنبعان). وكما يتغلب على هذا النوع من التناقض، كان على «برغسون» أن يعتبر الحرية كما هي بالفعل لا أنها صنو الشخصية، وإنما بُعد من أبعاد الشخص فحسب[٥]. فليس بمقدورنا، كما سنراه، أن نتحدث عن الحرية، وإنما عن درجات التحرر أو الحريات المتناسبة مع قدرات الشخصية. إن الحرية بل الحريات تتغير تبعاً للمعلومات والمعارف العلمية والتجارب والوضع التاريخي وذكاء الفرد وإرادته: إنها حرية ذات أبعاد. لكي نتخلص من كل هذه الصعوبات يوصينا «برغسون» بأن لا نعرّف الحرية، لأن تعريفها يعني إنكارها إنكاراً غير إرادي: إن كل تحديد للحرية من شأنه أن يساند مذهب الحتمية.

هذه الحرية التي من تعريفها أنها لا تعرّف والتي يتصورها «برغسون»، حرية عفوية لا تختص بالكائن البشري حيث توجد أيضاً عند الحيوانات، بل وحتى عند الكائنات غير الحية. إن «هوفدينغ» يشير إلى التناقض الذي يحصل عن رفض «برغسون» لكل تعريف للحرية: إذاً ليس بوسعنا أن نحافظ على الحرية إلا إذا رفضنا أن نقول ما هي. ورغم ذلك، فإن «برغسون» هو نفسه يعرّف الحرية حينما ينظر إلى التتابع بين الماضي والمستقبل كصفة جوهرية لها... وحينئذٍ يصبح هو نفسه مناصراً للحتمية لا لأنه يعرّف الحرية، وإنما لأنه يعرفها بالطريقة التي اتبعها[٦].

(٥) انظر القسم الثالث، «الأبعاد العميقة» في: Mohamed Aziz Lahbabi, *De L'Etre a la personne.*

(٦) Hoffding, *la pensee Humaine*, p.295.

بما أن الحرية في أساسها ديمومة صرف، فإننا نحيا الحرية كما نحيا الديمومة، لكن أليست الحياة أغنى من الديمومة؟

يلحُّ برغسون كثيراً على ضرورة الفصل بين التوالي والتآني، وبين الامتداد والديمومة، الأمر الذي يقتضي جهداً كبيراً. وما إن يتحقق هذا الفصل حتى يتحتم بذل مجهود آخر لا يقل أهمية عن الأول: ينبغي القيام بتفكير عميق لبلوغ «أنا ـ الديمومة»، «أنا ـ الحرية» الأنا الذي يسمح لنا باكتناه أحولنا الداخلية على ضوء أننا كائنات حية في حالة التكون المستمر (انظر الرسالة، ص ١٧٤).

هل تصبح الحرية حينئذٍ في حوزتنا؟

يجيب برغسون بنعم، لكن على شرط أن تبقى الحرية في الأنا العميق الذي لا يمكن بلوغة إلا بصعوبة فائقة وفي فترات جد استثنائية: لهذا السبب، قلما نكون أحراراً. إنها إذاً حرية لا تنير إلا الأنا الباطني؛ أي إلا جزءاً من ذاتنا وبصورة متقطعة. فالمسلّمة التي تبدو مرتبطة بـ «البرغسونية» لا تقوم على افتراض إمكانية تقسيم كينونتنا عن طريق التأمل العميق فحسب، بل أيضاً على القول بلا مبالاة «أنا» إزاء «أنا» آخر وبصورة أخرى. إن المسلمة توجب علينا الاعتقاد أنه حالما نكْتَنِه أحولنا الداخلية في مجراها وانسيابها يتوقف تفاعل الأنا الداخلي مع الأنا الخارجي.

بوسعنا أن نتساءل: ألا يترك القالب بعض الأثر في الأشياء التي يحتويها؟

إننا لا نجد أنفسنا في ديمومة صرف تتصل بـ «أنا» غير مرتبط بأنواع الآخرين ولو في فترة من الفترات النادرة جداً لحرية الأنا العميق الذي نحياه وهو يتدفق من خضم الحياة. ليست ديمومة الأنا الداخلي في ما يبدو لنا هي التي تشكل معدن الحياة، بل الذي يشكله هو التفاعل الباطني الصميم للأنا الداخلي والخارجي. إن أقل نزاع أو تفكك بين الاثنين يثير أزمات في الشخصية ويظلل الكائن فتكون النتيجة: أمراض عدم التكيف، عُصاب انفصام الشخصية... فالشعور العميق بالقلق ليس إلا إشارة خطر تعبّر عن الأنا الداخلي في غمرة صراعه ضد «فوق ـ الأنا»، أي الأنا المجتمعي. فكثيراً ما يحدث الانفصام شعوراً بالفراغ وقلقاً يتفجران من التعارض

النفساني والحيوي. إن الإهمال (le delaissement) ـ كما عند الوجوديين ـ فراغ نحس به حينما نحفر خندقاً بين أنانا الداخلي وباقي العالم. فنحن لا نخرج من الميدان المظهري للوجود إلا إذا هجرنا وجود الحياة النشيطة المجتمعية الواعية، حابسين أنفسنا في نطاق التلقائية وأعماق الأنا.

لماذا ننطلق من التضاد بين جانبين من جوانب وحدة لا تتخذ حقيقتها في الوجود إلا كـ «كل»، خصوصاً وأن هذين الجانبين معطيان أصيلان في ترابط دائم؟

وإذا خرجنا من الأنا العميق فبأي سيرورة نعيد خلق العالم الخارجي؟

كيف نقيم ارتباطات متبادلة مع الأشخاص الآخرين؟

كيف ندعي اكتناه «أنا منفصل» عن نشاطه في العالم الموضوعي؟

يبدو أن «برغسون» بفصله بين الأنا الداخلي والخارجي فصلاً جذرياً يلقي بنا رأساً في حرية مقلقة، كأنه يؤيد رأي «كيركجارد» الذي يختلط لديه مفهوما الحرية والحصر[٧]. ومن جهة أخرى بما أن الحصر، بالنسبة إلى كيركجارد، يختلط مع تجربة العدم، فإن الحرية تميل هي أيضاً نحو العدم، وإن مشكلة العدم مشكلة مزيفة كما يدعي «برغسون».

نجد في (المنبعان)[٨] أن الغصة الأخلاقية في أغلب الأحوال تنتج من اضطراب في العلاقات بين هذا الأنا المجتمعي والأنا الفردي. هذه نظرية صائبة وقد أقرها التحليل النفساني. لكن الشيء الذي يهمنا هو تجاوز الكبت والغصة والعصاب. . . إلى تحديد المحيط الواقعي الذي تنشأ فيه الحرية كتجربة إنسانية نوعية: تصبح الحرية حريةً حقيقة بمقدار ما إن تأخذ بعين الاعتبار الأنا الكل من العالم المحيط به. إنها حريتنا ما دامت تلقي ضوءاً على المواقف التي تخلقها هذه العلاقات وتساعدنا في تحرير أنفسنا بالتغلب على الأزمات الداخلية والخارجية التي تتولد من الحياة الجماعية.

* * *

(٧) من الناحية التاريخية لم يثبت قط تأثير كيركيجارد في برغسون.

(٨) Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 10.

١ ـ هل الحرية «البرغسونية» منيرة؟

كلا، لأنها بشكلٍ ما وعلى جهل منا تظل مع كل فترات الديمومة في أعمال اللاشعور (الرسالة، ص ١٧٨)، بل هناك أكثر من ذلك؛ فالشعور بالديمومة ذاته يصدر عن الأغوار المظلمة هذه. الأغوار هي الأنا الأساسي وهذا الأنا أساساً ليس بمقدوره أن ينير موقفنا وأزماتنا ولا يمكنه أن يكون مرشداً في حياة كينونتنا الكل.

فلنعتبر الآن الأنا السطحي.

هناك احتمالان: إما أن يكون هو الذي ينيرنا، أي هو الذي يظهر لنا كشعور، ومن هنا يجب أن تكون له الأوّلية على الآخر، نعني على ما يسميه «برغسون» الأنا الحقيقي. وإما أن نفترض الكائن ـ الكل والتفاعل المتبادل، وفي هذه الحالة لا يكون أي «أنا» أساسياً أثر من الآخر.

إن الحل القائل بالارتباط المتبادل بين الأنا الأول والثاني هو الذي ـ في ما يبدو لنا ـ يحل مشكلة هذه الثنائية الخاصة، ويفتح الطريق الواسع المؤدي إلى التحرر. تلك وسيلة للتغلب على الثنائية وبلوغ الشعور الواضع لأفعالنا. إن هذا النور نفسه يجعل أفعالنا حرة، وحريتنا تقاس بشدة هذا النور الذي يسمح بأن نختار بين الأشياء الممكنة.

يبدأ التصور لدى الطفل غير شخصي[٩]، لكن بعد تقدمه في السن وتطوره يصبح جسده مركزاً للتصور، أي مركزاً لتصوراته.

إن معنى الحياة الداخلية ومعنى الحياة الخارجية يتوالدان من العملية التي أقوم بها للتمييز بين جسد يحظى مني بأقصى عناية هو جسدي وأجساد أخرى[١٠].

تلك بعض العوائق التي تعترض مفهوم الحريات الذاتية الصرف. إن كل فلسفة واقعية للحرية لا تفهم إلا كجهود جماعية تصاعدية تتكامل عند طائفة من المفكرين. بفضل تلك الجهود تتسع الإنسانية فينا ونتجاوز ذاتنا،

---

(٩) في نهاية السنة الأولى تقريباً.

(١٠) يقبل برغسون هذه الفكرة، انظر: Bergson, *Matiere et Memoire*, pp. 45-46.

إلا أن «البرغسونية» تزيح كل فعل مشترك نظراً إلى انحباسها الشديد في قلقها الذاتي المنيع. فإذا كانت الحركة الأصلية للتفكير البرغسوني تعجز عن بسط جناحيها بغير جهد عظيم للتغلب على العوائق التي تصطدم بها في طريقها، فإن هذا المجهود يتميز أكثر ما يتميز بمواقف انتقائية وبإرادة تجاوز عن طريق تذويب المشاكل.

الحقيقة أن «برغسون» ينطلق في الأغلب من نظريتين متضادتين يحللها ثم يتجاوزهما. إنه يبرع في اكتشاف مسلّمات مشتركة بين النظريتين المتناقضتين. لقد حاول في كل إنتاجه أن يضع المتضادات جنباً إلى جنب ثم يتجاوزها فيما بعدُ باذلاً مجهوداً يحاكي مجهود «هرقليطس» مهارةً ومثابرةً. ولكن «برغسون» لم يستخلص إلا التناقض في ذاته بعكس هرقليطس الذي أكد بشدة المظهر الديالكتيكي للأضداد التي تنسجم بفضل التوازن الناشئ عن توتراتها. تُبرز (الرسالة) الشروط المعنوية للعمل الحر، فنجد نوعاً من الحتمية يتفق مع نوع من الحرية لتشكيل خليط هو وجدان يدوم، ويكيّف، وينسّق. إن الكائن الحي يختار أو يميل نحو الاختيار، ففي عالمٍ يخضع جميع ما فيه للحتمية باستثناء هذا الكائن الحي توجد منطقة تسودها لا حتمية تحيط بالكائن[(١١)]. أما (مادة وتذكر) فيصبغ بشكل ما المادة بصبغة روحية ويزوج من بعض الجوانب الروح بالمادة، فالفعل الحر يجب أن يصدر عن جسدٍ ما. إنه الفعل الذي بوسع الفكر أن يمارسه في العالم. ومن جهة أخرى، هل بوسع «ما يتطور» أن يخلق؟ أي هل بوسع «ما يمتد» عندما يتغير أن ينبثق من العدم؟ إن «برغسون» يريد أن يتغلب على هذا التضاد وأن يثبت بأن التطور مبدع. ونرى في (المنبعان) أن النفس المنفتحة إذا كانت مختلفة عن النفس المنغلقة فهذا لا يمنع من قيام الارتباط بينهما بفضل «النفس التي تنفتح». ثمة عبارة لـ «جوليان بندا» تلخص هذا الموقف الانتقائي في «البرغسونية» التي يمكن أن تُدعى «فلسفة الثالث المرفوع»[(١٢)].

هذا الحد الثالث المرفوع الذي يبدو دائماً مرتبطاً بالانتقائية

(١١) Bergson, *L'evolution Creatrice*, p. 13.

(١٢) Julien Benda, *Sur le success du bergsonnisme*, p. 28.

البرغسونية هو الديمومة[١٣]. إننا نراها تتسرب إلى كل مكان، فلها الأهلية نفسها التي للإحساس عند الرواقيين الذين يعتبرونه المنبع المشترك لكل أفكارنا ولكل التغيرات التي تعتري النفس. فليست الديمومة في فلسفة «برغسون» المنبع فحسب، بل هي القوام والهيكل. هذه الانتقائية لا تستند إلا على حقيقة التجربة الباطنية، وعليها وحدها، وهي تجربة شخصية غامضة، يشمل غموضها الديمومة والحرية معاً.

٢ ـ حرية مجردة وعامة

بما أن الحريات لم تعرّف تعريفاً دقيقاً واضحاً في أي مؤلف من مؤلفات «برغسون»، فإننا لا نخطو كثيراً إلى الأمام حينما نؤكد أن البرغسونة فلسفة الحرية! فالتعريف الذي وجدناه في الرسالة يستلزم كثيراً من المناقشة، وقد ناقشناه بالفعل. يعطي «برغسون» تعريفاً آخر[١٤] يحتوي كما يبدو على عناصر جديدة رغم احتفاظه بالاتجاه الميتافيزيقي، فهي حرية متوسطة؛ يعني أنها بين حدّين. ولننصت إلى «برغسون» يعرف كلمة حرية: «لها بالنسبة إليّ معنى متوسط بين المعنيين اللذين يعطيان عادة لكلمتي «حرية» و«حرية قدرية»[١٥].

في (الرسالة) يجنح المؤلف نحو الحتمية أكثر منه نحو الحرية القدرية: على مستوى وعي الأنا العميق، لا توجد حرية قدرية؛ لأن المدافعين عنها يتصرون لحرية هي أشبه ما تكون بالمعجزات. وبالعكس، فإن أنصار الحتمية لا يتناقضون مع أنفسهم، لأنهم يرفضون التفرقة. وهنا على النقيض من ذلك، يفضل «برغسون» الحرية القدرية: «إذا كان لا بد من خلط الحرية مع أحد الحدين، فإني أختار الحرية القدرية»[١٦].

لنحصر الآن مدلولي الحدّين اللذين يتكون بينهما مجال الحرية: يؤكد «برغسون» أن الحرية هي أن يكون المرء منسجماً تمام الانسجام مع

---

(١٣) يعطي باندا مثالاً يستقيه من نشرة الجمعية الفلسفية، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠٩، حيث يعرف برغسون اللاشعور بقوله: إنه إمكانية الشعور.

(١٤) انظر: قاموس **لالاند**، مادة «حرية».

(١٥) يذكرنا هذا بـ «الحد الثالث المضاف»، أما المقصود بالحرية القدرية فهو حرية الاختيار.

(١٦) المصدر نفسه.

ذاته، وأن يتصرف وفقاً لذاته. فنحن الآن من بعض الجوانب أمام حرية أخلاقية؛ أي أمام استقلال الشخص إزاء ما ليس هو. هذا الاستقلال الذي يتوافر عليه الشخص، هذا التطابق مع ذات تنكشف لذاتها كلياً، يلتقي بشكل ما بفكرة «برغسون» عن الأنا العميق الذي هو وحده واقعي. إلا أن «برغسون» لم يعد يقبل تلك الفكرة: «هذه الحرية ليست ما أقصده، لأن الاستقلال الذي أصفه ليس له دائماً طابع أخلاقي»(١٧). وهو أيضاً لا يقبل كل القبول الحرية القدرية، لأنها طبقاً لمدلولها المألوف تقتضي إمكانية متساوية للنقيضين، ولأن برغسون يعتقد أنه لا يمكننا أن نعبر، بل ولا أن نتصور فكرة إمكانية متساوية للنقيضين من دون أن نرتكب خطأً فادحاً حول طبيعة الزمان (نفس المصدر).

هكذا يعرّف «برغسون» الحدين: الحرية كما يتصورها الآن تقع بين حدين مع ميله نحو الحرية القدرية أكثر منه نحو الحرية الأخلاقية، لكن هذا التحديد لا يخلو من غموض. ومما يزيد المسألة تعقيداً هو أن الحدين يظلّان هما أيضاً غامضين؛ لأن «برغسون» يفترضهما من دون برهان ولا إيضاح مقنع، فلا نجد في بحثه المنشور في قاموس «لالاند» إلا عنصراً جديداً واحداً لمفهوم الحرية. إن «برغسون» يفضل هنا الحرية القدرية على الحتمية، الأمر الذي يختلف عما هو في (الرسالة).

المشكل الذي يعترضنا الآن هو أن نعرف لماذا لا يقبل «برغسون» الحرية القدرية قبولاً نهائياً.

لقد استهواه ما في الحرية القدرية من جدة، فنحن باختيارنا نُدخل اللاحتمية في حياتنا، ولكن هذه الجدة التي تقتضيها حرية الاختيار بين النقيضين ليست في نظر «برغسون» تحديداً صافياً مليئاً؛ فخلافاً لما يؤكده أنصار الحرية القدرية، لا يقبل «برغسون» أن نوجد أمام طريقين يمثلان إمكانيتين مختلفتين، فبعد أن يتم تخطيط الطريق لا يمكننا إلا أن نلاحظ بأنه خط هكذا لا على شكل آخر. يعترض «برغسون» على المدافعين عن الحرية القدرية بقوله: «إنكم تنسون أنه لا يمكننا أن نتحدث عن طريق إلا بعد ما

(١٧) المصدر نفسه.

يصبح الفعل منجزاً، ولكن حينئذٍ يكون قد تم تخطيطه» (الرسالة، ص ١٣٩).

في ضوء العرض السابق نصل إلى ما يلي: إن «برغسون» لم يعرض عن الحرية القدرية كل الإعراض، ولكن ذلك لا يمنع من أن يتصور الحرية مغايرة للحرية القدرية؛ ففي اعتقاده أن المرء يكون حراً إذا انسجم تمام الانسجام مع ذاته وتصرف وفقاً لذاته. الحرية جهدٌ لغزو الذات للذات. أما الطابع الثاني لهذه الحرية، فهو أن لا يتعلق المرء بذاته تعلق النتيجة بالسبب الذي يحددها تحديداً حتمياً[١٨]. هكذا نزيح الضرورة فنقترب من الحرية القدرية ونبتعد عن الحتمية، يكفي أن نحيا الديمومة كما نحس بأنفسنا أحراراً.

الشيء الذي يزعج «برغسون» في الحرية القدرية هو الانقطاع بين الحاضر والمستقبل؛ ففي الاختيار بداية مطلقة تحدد استمرار الحياة النفسانية والصيرورة المبدعة. فالثنائية ـ إذاً ـ باقية باستمرار من جهة، وانبثاق شيء جديد غير متوقع من جهة ثانية. أفلا يمكننا التحدث عن اختلاط والتباس وإبهام بخصوص مفهوم الحرية هذا؟

ينبغي التزام الحذر من التأويلات السكونية الصرف التي تستجيب لها عبارة «برغسون»: «إن المرء حرٌّ إذا كان منسجماً، تمام الانسجام، مع ذاته». إذ كيما يكون المرء حراً، ينبغي له أن يتطابق مع أفعاله، نظراً إلى كون «الفعل الذي يحمل طابع شخصيتنا هو وحده حر، ولأن أنانا وحده يتبناه» (الرسالة، ص ١٣٢). هكذا تصبح الحرية مجرد شعور بالاستقلال الذاتي ومجرد انطباعات تجعل المرء يحس ببقائه في ذاته.

أول الاعتراضات التي يثيرها هذا المفهوم للحرية هو أن نتساءل: في ما إذا كان لا يحد من أفق الإنسان؟ فالحرية التي لا توجد إلا في وجدان مَن يحسّها ويحياها، بغض النظر عن كل تمييز للحالات أو العلاقات بين الذات والعالم السطحي والأشياء، تجهل كل شيء عن التبعية وعن الاستقلال ـ في ترابط؛ أي إنها تتمرد على الواقع، أو على الأقل لا تريد أن تهتم به اهتماماً كافياً. فالأبعاد بالنسبة للأنا العميق تتقلص لدرجة أننا نتذكر مونادة

---

(١٨) قاموس لالاند.

«لايبنيتز» Leibniz المحرومة من أي باب أو نافذة على الخارج.

وإذا ما سلمنا بأن الأنا العميق يحس أنه يصل إلى «لانهاية» ما، ارتفعت الحرية إلى مستوى وحدة الوجود كما عند (ابن عربي)، الذي يجمع بين المتناقضات في ذات واحدة: إن العارف يرى الحق (الله) في كل شيء[١٩]، بل يراه عين كل شيء! وتلك نظرة تحلق بنا كثيراً فوق الواقع، وفي أجواء اللامعقول.

ينبذ «برغسون» الحتمية كما ينبذ اللاحتمية، ولكنه يحذّر من كل تعريف للحرية؛ لأن تعريفها يؤدي دائماً إلى الحتمية، إذ لا يمكننا أن نعرّف الحرية إلا إذا جعلنا الفعل تابعاً للإرادة الشخصية. حينئذٍ، بحسب نظرية «برغسون»، لن نستطيع أن نحافظ على الحرية إلا أذا تجنبنا التحدث عن ماهيتها[٢٠]. يبدو كذلك أننا لا نستطيع أن نتحدث عما ليس من ماهيتها؛ لأن التأكيد والنفي بخصوص الحرية محاولةٌ للتحديد والتعريف، في حين أن الحرية بطبيعتها (كما ورد في الرسالة) غير قابلة للتعريف. رغم ذلك، ألا يعرفها «برغسون» نفسه حينما ينظر إلى الاستمرار، بين الماضي والمستقبل، على أنه طابعها الجوهري؟ ألا ينتصر برغسون نفسه بشكلٍ ما للحتمية عندما يعرّف الحرية كتفسير للحاضر من قبل الماضي؟ (مادة وتذكر)، أو بأنها «علاقة الأنا المحسوس بالفعل الذي ينجزه؟» (الرسالة، ص ١٦٥).

عندما نتحدث عن علاقة ما، نقول لزوماً بوجود ارتباط بين أشياء متميزة يتحدد بعضها بعض، وتتأثر تأثراً متبادلاً. فالمغالاة في الحتمية تسحق الحرية تحت ثقل الآلية، كما أن المغالاة في اللاحتمية تفكك محتوى الحرية نفسه، تذيبه وترمي به في الفوضى والاختلاط فلا يوجد أي أمن، بالنسبة إلى الكائن البشري، إلا في ظل نظام، وما من نظام من دون ضمانات بمقتضاها نقتنع بأن الأشياء والظاهرات نفسها تحصل كلما توافرت الشروط اللازمة لتكرارها.

---

(١٩) **فصوص الحكم**، ص ٣٨٢، شرح قاشاني.

(٢٠) Harold Hoffding, *La Pensee Humaine*, p. 295.

يحصل ذلك طبقاً لارتباط ضمني (كارتباط النتائج بالمقدمات)، وهذا النظام هو الذي يخولنا أن نعرف على «من» وعلى « ما» نعول بحسب قوانين تمدنا بها علوم الإنسان وعلوم الطبيعية.

نعم، إن الحرية ليست الحتمية، ولكن رغم ذلك هذا لا يمنع إمكانية التبصر بالأشياء قبل وقوعها، وإمكانية القدرة على توقع المفاجآت[٢١].

مثلاً، إن الضغط وميزان الحرارة يساعدنا مساعدة مهمة لأن نتلافى كثيراً من المفاجآت[٢٢] المزعجة، فبفضلها نستعدّ لمقاومة قوى الطبيعة العمياء. كما أن القوانين الفيزيائية والمجتمعية هي التي تربطنا بالواقع وتنظم حركة الفكر، استناداً إلى موضوعية العالم. فلنتصور عالماً لا يخضع للقوانين ولا يسمح بتوقع ما سيكون، فإن الحياة فيه بالنسبة إلى الكائن البشري ستصبح غارقة في الذاتية المحضة. إن فكرة عالم سابح في الذاتية الصرف تذكرنا ببعض اللوحات الفنية الصينية، حيث يبدو الأشخاص سائرين في الفضاء لأن الفنان لم يرسم الأرض.

إذا كان بوسع فلسفة أصحاب المذهب الذاتي مثل «برغسون» أن تساعدنا في العلاج من هيمنة الأشياء والموضوعات، فمن الثابت أن هذه الفلسفات عاجزة عن أن تسير بنا نحو التحرر؛ فشأنها شأن تلك اللوحات التي لا تصور الأرض، ينقصها الشعور بالاطمئنان والأمن الذي نجده في الحتمية. بفضل الحتمية يمكن حصولُ التوقع الذي هو الأساس المنظم لعلاقات الإنسان بالإنسان وعلاقات الإنسان بالطبيعة.

إذا انعدم مفهوم هذا التوقع المنظم، وانعدم مفهوم انتظامه، باتت الفلسفات المتطرفة في الذاتية نظماً نظرية لا تستند على أي شيء: استعادة تملك الذات في كل لحظة من اللحظات إبداع جديد لاعلاقة له بما سبق. إننا نلوذ بالعدم عوضاً عن أن نستند إلى ما سبق اكتسابه، فالحرية ليست حرية إلا بفضل الجهد الذي يبذل لإدخالها في العدم، أكثر مما يحاول استخدامها.

---

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) انظر «الحتمية المرنة» في كتابنا: *De L'etre a la Personne*

هذه الحرية التي «يدعمها» العدم، إن جاز لنا القول، تلد في النهاية دواراً لا يمكن تفاديه؛ فالمرء محكوم عليه بأن يكون حراً (سارتر)، وعلى هذا يصبح التقدم إعادة خلق فردي صرف يعاد النظر فيه كل لحظة استناداً إلى العدم: إنها ـ كما عند رافيسون (Ravaisson) ـ حرية خالية من كل موضوع يعرض وجهة نظر تمتاز بأنها تبدد ما نحس به من دوار أمام هذه الحرية المعدمة. إن الاستناد إلى جهد روحي لا بد من أن يمتد إلى الكون أجمع وإلى كل درجات الكينونة. على هذا يمكننا أن نعتبر أن مفهوم الحرية «البرغسونية» يتركب تقريباً من وجهتي نظر رافيسون وسارتر المتقدمتين.

يجوز لنا أن نتساءل:

أولاً: هل برغسون في ردة فعله ضد التعالم؛ أي النظرة العلمية الضيقة المتطرفة، لم ينجرف بعيداً جداً إلى درجة أنه التزم الحذر اتجاه العلم ذاته، أو على الأقل اتجاه الحتمية التي هي أساس العلم؟

ثانياً: عندما عارض برغسون بين الحرية والحتمية، ألم يقصد مبدئياً الحتمية الفيزيائية؟ وحتى لو قبلنا صحة الحتمية الفيزيائية؟، فإنها تقتضي هي أيضاً ـ في اعتقاد برغسون ـ وجود افتراض نفساني. حينئذٍ، لا يبقي هنا دخل للعلم في معناه الصحيح؛ فنحن أمام تشبيه اعتباطي لمفهومين مختلفين للديمومة فيما نعتقد اختلافاً عنيفاً. وبعبارة موجزة، إن الحتمية الفيزيائية المزعومة تعود في الحقيقة إلى حتمية نفسانية (انظر الرسالة، ص ١١٩).

٣ ـ منهج ميتافزيقي صرف

لا يمكن لبحثٍ يعتمد على منهج السيكولوجيا الميتافيزيقية أن يتحرر من الذاتية الصرف والتعميم المجرد.

السؤال الذي يطرح الآن يتلخص في ما يلي:

هل التفكير في الحرية يؤدي إلى الحريات الحقيقية؟

وبصورة أخرى: هل الميتافيزيقا «البرغسونية»، إذا اتُّخذت كمنهج، قادرة على إعطاء حل لمشكلة الحرية؟

مهمة الميتافيزيقا هي أن تحاول البحث في المطلق لكن بصفتها منهجاً

ليس بوسعها أن تكون هي المطلق، فلا يمكن أن نعتبر نتائج مذهب ميتافيزيقي في الواقع هو الواقع عينه، إنما على الأكثر يمكننا أن نعدها افتراضات.

أما برغسون فيجعل من الميتافيزيقا منهجاً من شأنه أن يؤدي إلى ظواهر واقعية مؤكدة لا افتراضية فحسب. هكذا يحاول أن يستخدمها في الدفاع عن قضية المذهب الروحي، الأمر الذي يجعله يمزج وقائعَ نفسانية باعتباراتٍ ميتافيزيقية. لقد دفعته المشاغل الفلسفية إلى تأويلات مجردة وميتافيزيقية للوقائع النفسانية القابلة للملاحظة والتجربة المحسوسة. فـ(الرسالة) ـ مع أنها مجمل حول المعطيات المباشرة للوجدان ـ تخصص إلى جانب مفاهيم الديمومة والحدس والحرية جزءاً كبيراً لتحليلات مفهومية صرف تبعد عن كل اتصال بالتجربة. فالمشكلة الحقيقية الأساسية هي أن نعرف فيما إذا كانت الحرية واقعاً يتحقق تحققاً محسوساً أم فكرة مجردة وحدسية لاغير.

في الحالة الأولى لا تستطيع الميتافيزيقا «البرغسونية»، وهي تجريد، أن تؤدي إلى الحرية. وعلى العكس، إذا افترضنا أن الحرية الإنسانية تصوُّر فحسب ـ كما يستخلص من البراهين التي يعطيها برغسون ـ ، حينئذٍ تتفتح الميتافيزيقا على شيءٍ ما هو فكرة الحرية، ونجدنا بالطبع أمام نوع من النظريات المجردة لا أمام الحرية الواقعية. أليس التصور دائماً شيئاً آخر غير الشيء المتصور؟

وبما أن الإدراك لا يستنزف أبداً الشيء المدرَك، فإن التصور يعطي على الأكثر صورة تقريبية من الشيء المتصوَّر. زيادةً على ذلك، إن من الضروري أن نأخذ بالاعتبار العامل الذاتي لدى المُدرِك. لهذا السبب، إنّ تطابق الذات مع الموضوع لا يكون أبداً تطابقاً كاملاً كلَّ الكمال، ومن جهة أخرى كثيراً ما يحصل لشخصين مختلفين تصوران عن الموضوع نفسه غير متماثلين تماماً بسبب اختلاف القوى النفسانية لكلّ واحد منهما. فنحن وإن كنا لا نرى ما رآه أفلاطون من أن هناك عالماً معقولاً يقابل عالماً محسوساً، فمن الممكن أن نؤكد بأن الفكرة التي يكوّنها الناس عن الحرية إنما هي فكرة أيّ شيء غير الحرية الحقيقة الواقعية.

يكفينا على بحسب المتافيزيقا البرغسونية أن «ندوم» لنكون أحراراً، إلا أن هذه الحرية ليست حرية إنسانية نوعية، لكون الديمومة تطبق على الإنسان كما في (الرسالة)، وعلى الحركة والمادة كما في (مادة وتذكر)، وعلى الحياة عموماً كما في (التطور المبدع).

يصبح الرجل «الحر» إذاً قابلاً لأن يشبّه بالأشياء، ويجري عليه ما يجري عليها. ومن جهة أخرى، لن يستطيع أحد من الناس الاكتفاء بحرية معطاة في ديمومة مجردة وعامة؛ فالحرية التي ينشدها السجين بكل جوارحه لها مدلول غير مدلول الحرية التي يصبو إليها الكاتب باسم «حرية الفكر»، والحرية التي يطالب بها(تراوست trust[٢٣] ويناضل في سبيلها هي «حرية» الصناعة والتجارة، في إطار التبادل الحر. إن كل زمرة من الناس تمثل أحد مظاهر الواقعية، وكل شخص واقعي يختار حريته، ضمن الواقع، لكن الاتفاق شامل (ضمنياً) حول المعنى الحقيقي للحرية الأساسية، التي هي إنسانية نوعية: إنها الحرية التي تتجسد في مظاهر محسوسة على صعيد العلاقات المجتمعية. يكفي أن تنعدم هذه الحرية عن الكائنات البشرية لترى أنه لا يبقى أي واحد منهم يفكر في حريته الخاصة. الحرية الفكرية وحرية النشاط الاقتصادي تفترضان كلتاهما سلفاً وجوداً مضموناً للحرية التي يفتقدها المعتقل ولحرية العاطل عن الشغل الذي لا يتوصل إلى سد حاجاته المادية الأساسية[٢٤].

قد يوجه إلينا الاعتراض التالي:

اتجهت مسألة الحرية نحو الصعيد الخارجي في حين أن المشكلة التي يطرحها «برغسون» باطنية. على هذا الاعتراض لنا جواب نضعه في صيغة تساؤل:

هل هناك عالم داخلي منفصل كل الانفصال عن العالم الخارجي؟

إن تفاعلات متبادلة تربط ربطاً صميماً بين الحياة الباطنية والحياة الخارجية لدرجةٍ لا يمكن معها أن نتصور إحداهما مستقلة عن الأخرى. إن

---

(٢٣) تراوست تكتل صناعي احتكاري.

(٢٤) انظر في ما يلي القسم الخاص بـ «التملك».

الحرية كإحساس، أو الحرية كتصور، تخضع للحريات الخارجية، وتعكسها حتماً؛ فهناك علاقة بين طريقة الإحساس واستعادة التصور من جهة، وبين المستوى الثقافي للشخص، وأنماط حياته من جهة أخرى.

يمكن للنظام الاقتصادي والسياسي السائد في بيئة ما أن يبدل أوضاعها واتجاهاتها، بل حتى تصورها للعالم وطرقها في التفكير والإحساس. حقاً، إن حتميةً تتحكم بالنماذج وبالسلوك: لكل جماعة بشرية نماذج(ها) وأنواع سلوك(ها) الخاصة، ولا تختلف الأدوار إلا باختلاف درجات السلم المجتمعي وبما تفرضه على كل واحد من مواقف خاصة. إننا نتطابق مع الدور ونمثله بكل «شخصنا». فتحملنا دورنا في كل زمرة ننتسب إليها يضفي على شخصنا ألواناً مختلفةً، ويُدخل على عناصر اللاشعورية ثراءً جديداً. بالإضافة إلى ذلك، إن وجود البيئة سابق على وجود العواطف؛ لأن المجتمع هو الذي يخلق العواطف ويعطيها وسائل التعبير.

ربما اعترض علينا أنصار البرغسونية بما يلي:

لئن كان للبيئة كبير الأثر في التعبير عن عواطفنا، فإن ذلك يستثني وجود تعابير تظهر على الوجه؛ فقد يكون مصدر بعض الانفعالات العاطفية فيزيولوجياً لا مجتمعياً ومع ذلك تترجم عن إحساساتنا.

نجيب بأنّ التعبير عن المشاعر، بالرغم عن ذلك، يبقى مجتمعياً: فنحن نبكي، لكي يعتبرنا الآخرون أشخاصاً ذوي عطف وحنان (نظرية لاروشفكو)، كما نضحك لكي نعبر عن فرحنا. فالضحك، ككل انفعال، نشاط؛ أي جواب منظم، نتخذه أمام موقف ما. فالشخصية بكلّيتها تنضوي في عملية الضحك، ففي المجتمع يوجد ينبوع عواطفنا، وعلاقاتنا بالمفاهيم، وما لهذه المفاهيم من تدقيقات. إن المجتمع يغذي الإحساس ويحدده نوعياً، بل ويثيره في الظروف المختلفة جاعلاً الذوات حساسة إزاء بعض المواقف (مثلاً انتشار عدوى الخوف).

من السهل أن نرد على ما سبق كما يأتي:

يفترض تفتق الإحساس حساسية سابقة، فالقلق والخوف والابتسامة. . .

وإن كانت انفعالات تعبيرية تظهر في أشكال مجتمعية، فإنها تتضمن أيضاً واقعاً آخر يختلف عن كل انفعال تعبيري.

يدفعنا هذا الاعتراض إلى أن نتساءل عما إذا كان الوجدان هو الذي يخلق قوتنا على التكيف المجتمعي، أم أن الأمر على العكس من ذلك؟ الجواب بسيط:

الوجدان والقدرة على التكيف المجتمعي لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر؛ إذ كل واحد منهما يخضع بالضرورة للتكامل مع الآخر ما دام الأنا كل. يؤكد رجال السيكولوجيا بأن لدى الطفل «حاجة» إلى أن يكون محبوباً ولديه ينابيع طبيعية للوجدان، الأمر الذي غالباً ما يفسر سلوكه، فالطفل إذا أُهمل أصبح ذا روح عدائية.

يجيب أصحاب السوسيولوجيا على هذا: بأنّ حب الذات ينشأ في المجتمع، كما يرى «روسو». فحاجة المرء إلى أن يكون محبوباً تفترض سلفاً وجود بيئة، وإن اقتصرت على الأبوين وحدهما أو على المرضع وحدها: إنه شعور بالحاجة على الحماية والرعاية. لقد حلل «فرويد» عقدة «أوديب»، ولكن السوسيولوجيين يردّون على تأويلات التحليل النفساني بأن هذه العُقدة ليست طبيعية؛ فبنيات الأسرة تساعد أولاً في نشوء وظهور عقدة (أوديب). يعتقد (مين دوبيران) من جهته بأن مبدأ كل عمل صالح يكمن بأجمعه في حاجة كل إنسان إلى أن يشعر بأنه موضع التقدير والاستحسان من قبل الآخرين؛ أي في الباعث نفسه الذي يشارك فيه الجميع بالتساوي[(٢٥)].

هكذا، إن السيكولوجيا البرغسونية لا تسير بنا نحو التحرر، لأنها قبل كل شيء سيكولوجيا تمتد نحو الميتافيزيقا. أراد برغسون أن يجعل من مذهبه ردة فعل اتجاه النظم الميتافيزيقية السابقة، لأنها متناقضة في ما بينها، ولا تؤدي إلى حل أية مشكلة. فماذا فعل؟

لقد بنى هو أيضاً فلسفة حول فكرة ميتافيزيقية: الديمومة أو «التغير ـ

---

(٢٥) Maine de Biran, *Fondements de la morale religion*, édité par H. Gouhier (Paris: Montaigne, [s. d.]), p. 264.

في ـ ذاته»، يعني التغيُّر كتغير. وهو مفهوم لا يحل أية مشكلة، بل على العكس يضع مشاكل.

ليس بمقدورنا أن نعطي للحرية «أو بالأصح للحريات» صيغة جامدة، ولا أن نعزلها عن أُطرِها المجتمعية والتاريخية؛ فالحرية بصورة عامة ليست مجرد موقف روحي أو فكرة ميتافيزيقية، بل إنها واقع مجتمعي محسوس يخضع لطوارئ الزمان والمكان.

المسألة ليست مسألة حرية عامة مجردة فردية باطنية صرف لا تتصل إلا بفرد منفصل عن الآخرين. كان «هيغل» يقول إنه لا يتكلم عن الإنسان، بل عن هذا الإنسان؛ يعني أنه لا يقصد الكائن البشري بصورة عامة، الإنسان المجرد، ولكنه يقصد إنساناً معرفاً. والواقع أن كل كائن بشري يتحدد بأبعاد تاريخية ـ مجتمعية، بيد أن تاريخ الإنسان والمجتمعات البشرية لا يخلو أبداً من عناصر وجدانية أصيلة. لقد أبرز «هيغل» في نظرية «دياليكتيكية» الحب = حاجة المرء الملحة لأن يكون معترفاً به من قبل الآخرين: ففي الحب تعرف متبادلاً طبيعياً على الشعور بالذات في شخص الآخر. فالحب معرفة الكائن المعترف به عن طريق التعرف المتبادل[٢٦]. ونجد نوعاً مماثلاً من هذا الدياليكتيك في الاعتراف بالأنا عن طريق تملّكه الأشياء؛ فحينما يعترف الآخرون للأنا بالملكية يعترفون له في آن واحد بالمساواة معهم. (نفس المصدر، ج ١، ص ٣٤٥ ـ ٣٥١).

نعم، إن كان هناك استمرار فهو لا يبدو أبداً كـ «ديمومة» صرف خاصة بـ «أنا عميق»، بل كالاستمرار الذي يحياه كل واحد منا في تضامنه مع مجموع الإنسانية عن طريق حب أو بغضاء أو حسد أو نزوع أو ملكية أو غير ذلك. الحريات مؤسسات مكتسبة لا تُطرح على الصعيد المجرد للتصورات، بل على صعيد الأحداث التي تنسج تاريخ الأنا الكائن المجتمعي، الأنا العميق وهو يقوم بعملية التشخيص والتشخصن. وكما نتناول ونفهم كل واحدة من هذه الحريات في واقعها ونفهم التغير والديمومة، ينبغي أن نتخلى عن النزعة التوفيقية وعن النظرات الإجمالية

(٢٦) Hegel, *la phénoménologie de l'ésprit, trad J.Hypolvte* (Paris: Montagne), tome 2, p. 23.

المبهمة التي تتكهن. يجب أن ندخل في علاقة مباشرة مع الحاجات الواقعية للشخص كما نجده في الواقع التجريبي منضوياً في خضم حضارة عصره. نعني أنه يجب تمييز الحريات التي تلبي حاجات ملحة وتتصل بالواقع الحي، عن الحديث المجرد حول الحرية؛ فلسنا مطلقاً أمام ذات تجسد المصير الإنساني، كما هو الشأن في أحد أبطال فوست لـ «جوته». هناك فرق كبير بين الحرية المجردة العامة للأنا العميق وبين إمكانية القيام بأفعال في بيئة معينة وبصورة معينة في سبيل بلوغ هدف محدد. فالكائن البشري لا يعيش في مدينة ربانية يقطنها الصوفيون والأبطال والقديسون (كما نجد لها نموذجاً في منبعي الدين والأخلاق)، بل في مدينة يسكنها أشخاص عاديون وهم الجمهور الأعظم إلى جانب أقلية من هؤلاء الممتازين، وإن كان وجودهم نادراً.



الفصل السادس

أفعال أخلاقية محررة

زيادة على المفهوم البرغسوني للحرية باعتبارها قضية باطنية صرف لا تخص إلا «الأنا العميق»، توجد مفاهيم أخرى لحريات تتغلغل في أطر عملية. فلنحاول أن نراقبها في خضم العمل، نعني في الفعاليات الأخلاقية والمجتمعية كما تتجلى في (منبعي الأخلاق والدين)، محاولين إبراز درجة اتصالها بالواقع.

١ ـ الحرية والعدالة

بماذا أتى (المنبعان)، ذلك المؤلف الرئيس في البرغسونية؟ يقدم لنا نوعين من الأخلاق كما يقدم لنا النفس على نوعين، بيد أنه بين النفس المنغلقة والنفس المنفتحة توجد النفس التي تتفتح، نفس تناسب أخلاقاً انتقالية متوسطة بين الأخلاق المنغلقة والأخلاق المنفتحة. وليس بوسع الأخلاق الانتقالية أن تكون مقراً للحرية، لأنها لا تمت بصلة إلى الأخلاق تحت الفكر، أي «السكونية»، ولا إلى الأخلاق (فوق الفكر)، يعني الحركية؛ وعليه، فهل من الضروري البحث عن الحرية في الانتقال من نوع الأخلاق الأول إلى النوع الثاني؟

كلّا. لأن ضغط الأخلاق السكونية عند الانتقال من النفس المنغلقة إلى النفس التي تنفتح لم يقضِ عليه كليّاً. فالانفعال الخلّاق لا يوجد فيها بعدُ، ولكن هناك جاذبية نحو تجاوز مستوى التفكير العادي إلى التفكير فوق العادي، وهي جاذبية ذات مفعول شديد يرفع النفس التي

تفتح إلى النفس المتفتحة. يغلب على الظن أن «برغسون» يجعل الحرية في مستوى الانتقال الثاني. إن هذا الانتقال لا يحدث إلا عند نخبة من الأشخاص تتعالى على مستوى التفكير العادي. فإذا ما فُهمت الحرية على هذه الصورة، أصبحت وقفاً على بعض الأشخاص الممتازين، في حين أن التحرر الحقيقي لا يمكن أن يكون سوى تحرر مجموع الكائنات البشرية؛ لذا تبحث الاتجاهات الواقعية عن التحرر في العدالة المجتمعية.

حقاً، إن «برغسون» يعطي للعدل مكانة كبيرة، إلا أنه يفهمه فهماً يخالف به المصلحين الاشتراكيين. يصرح بأنه يمكن تعريف التقدم والعدالة بسير نحو الحرية والمساواة، هذا التعريف لا يمكن رفضه، ولكن ماذا يستخلص منه برغسون نفسه؟ يدخل عليه بعض التقييدات، إذ يقول: ينطبق هذا التعريف على الماضي، لكنه قلّما يستطيع أن يوجه اختيارنا بالنسبة إلى المستقبل (المنبعان، ص ٧٩).

العدالة، والمساواة، والحرية، تفترض كل واحدة وجود الأُخرييْن سلفاً، بحيث إذا أكدنا أن العدالة لا قيمة لها إلا بالنسبة إلى الحاضر أو أنها تستطيع توجيه اختيارنا بالنسبة إلى المستقبل نكون قد أنكرنا وجود المساواة والحرية، بل أنكرنا إمكانية حصولهما. فالعدل هو أن أقرَّ بحق الآخرين في أن لا يُمنعوا من ممارسة الحقوق نفسها التي أتمتع بها، الأمر الذي لا يعود ممكناً إلا إذا كان لحريتهم الضمانات نفسها التي لحريتي.

والعدالة هي أيضاً الاعتراف بأن للآخرين شخصية مساوية لشخصيتي. وبديهي أن ذلك لا يتحقق إلا إذا قبلنا مسبقاً بأن العدالة تتوحد مع العقل؛ نعني مع الشيء الذي يمتاز به الجنس البشري والذي هو بطبيعته أكثر شمولاً مما عداه. لذلك، فالعدالة تخصّ كلّ شخص كان في أي فترة من فترات التاريخ في أية بقعة من بقاع الدنيا.

للعدالة إذن ثلاث صفات: تظهر دائماً في علاقات مع المساواة والحرية، وهي صالحة في كل الظروف، ولها القيمة نفسها بالنسبة إلى الجميع. ومن هنا، تتميز عن الإحسان (la charite) مثلاً؛ إذ الإحسان يخاطب المشاعر ولا يعمل على تغيير الأوضاع، لأنه لا يتعرض إلا

للنتائج. أما العدالة، فتهتم بالأفعال ـ كما يلاحظ ذلك جان لاكروا ـ في محاضرة عنوانها «العدالة والإحسان»[1].

جرى القول بين الناس إن لكل فرد الحق في أية حرية لا تلحق ضرار بحرية الآخرين. من البديهي أن هذه القولة وإن تضمنت قسطاً كبيراً من الحقيقة، ستبقى ناقصةً ما دمنا لم نعرّف الحرية ولم نحدد مفهومها، والبرغسونية تعارض كل تعريف للحرية ـ كما رأينا ذلك.

فالقولة المتقدمة إذْ تقرِّر حقي في الحرية وتحصره في نطاق عدم الضرر بحرية الآخرين، تضع المشكل في مستوى الترابط المجتمعي لا في مستوى الوجدان الفردي الخاص. إنها ترسم لنا حدودَ الحق الذي لكلّ واحد في التمتع بالحرية، وتجعلنا نلمس مسألة علاقات الحق بالواجب: يبدأ حقي حيث ينتهي واجبي، فواجبي أن أحترم، في كل حال من الأحوال، حرية الآخرين، على أن لي الحق في الاحترام نفسه.

يحلل «برغسون» الفكرة السابقة تحليلاً مخالفاً، حيث يرى أن:

«نشاط حرية جديدة يمكن أن ينجم عنه تضارب بين مجموع الحريات يخل بتناسق بعضها مع بعض في المجتمع الحالي، ما قد يؤدي إلى النتيجة المعاكسة داخل البيئة التي كان من المتوقع أن يغير هذا الإصلاح من مشاعرها وعاداتها. لذلك يصبح من المستحيل في أغلب الأحيان أن نقول قبلياً ما كمية الحرية التي يمكن منحها للفرد من دون إلحاق الأذى بحرية الآخرين، فكلما تبدل الكم تبدل الكيف» (المنبعان، ص ٨٠).

يبرِز هذا النص المظهر الديالكتيكي للحرية، ولكنه يبقى ناقصاً:

أولاً: لأنه لا يحدد ما يقصد بالحرية.

ثانياً: لأنه يعطي مفهوماً لحرية غريبة ينجم عنها تضارب الحريات بعضها مع بعض في المجتمع الحالي.

يبدو لنا على العكس أن كل حرية تحطم ـ على الأقل ـ إحدى

(١) Jean Lacroix, (tire a part) de «Lumiere et vie», College theologique Saint Alban.

السلاسل المقيدة للكائن البشري، بدلاً من أن يكون بين هذه الحريات تضارب يعوق بعضها البعض الآخر. فلو اعتبرنا الحرية عائقاً لأصبحت نفياً لمفهوم «حرية» ذاته. وبديهي أن كل كسب جديد يحصل عليه الكائن البشري في سعيه نحو التحرر يحدث فيه تغيراً من حيث الكيف وتحسناً في مشاعره وعاداته، لكن يستحيل أن نقدم قبلياً نسب تلك العلاقة بين الكم والكيف. إن الشيء المحقق لدينا هو أن تقدم الكم والكيف تقدمٌ ديالكتيكي: ينموان أو ينقصان في توازٍ.

بالإضافة إلى وجود مثل هذه العلاقة، هناك موضوع آخر يستحق تحليله الأهمية نفسها، ألا وهو وجود الحرية ذاتها.

لا يكفي أبداً لكي نفسر الحرية، ولا سيما في علاقاتها مع العدالة، أن نلاحظ أنه كلما اكتسبنا كمّاً ما من الحرية نشأ «كيفٌ» جديد في المجتمع، بل يلزم حيثما يبدو أن نسلم:

أولاً: بأن الاستقلال ـ مع ترابط (أي كيفية الحرية التي يكتسبها الفرد من جهة، ومن جهة أخرى الكيف المجتمعي) يحدِث هو نفسه إمكانات للتحرير.

ثانياً: بأن درجة تطور جماعة (نعني الكيف المجتمعي) تحدد السير نحو حرية الفرد بقدر ما يفتح هذا الأخير آفاقاً جديدة للمجتمع.

إذا سلمنا بهذه الفكرة أصبح لحدوث «نداء» البطل الذي يتحدث عنه برغسون في (المنبعان) تفسير تاريخي (من دون اللجوء إلى المعجزات)؛ إذ يدخل في العلاقات التي تربطه بحياة بيئة ما.

فلنأخذ مثلاً المسيحية في الفترة الأولى لظهورها. إذا اعتبرنا لهذا الدين في إطاره التاريخي والمجتمعي، وجدنا أنه له أصالة تكمن في تأويل أخلاق عصره وفي توجيهه الجديد للمجتمع. فمن هذه المجموعة من الإصلاحات، انبثقت فكرة جديدة عن الكون، وهذا لا ينقص من قيمة دور المسيحية. لذلك عوضاً عن أن نفسر عبقرية المسيح بانفعالاته كنفس متفتحة، وفق النظرية البرغسونية، نطلب من التاريخ معلوماتٍ حول المجتمع الفلسطيني قبل المسيح وبعده.

لقد كان هذا المجتمع مشبعاً بالديانة والثقافة العبريتين، وبما أن «ابن الله» (بحسب الاعتقاد المسيحي) قد تجسد ليصير المسيح، وبما أنه اندمج في التيار التاريخي الإنساني العام، كان لزاماً عليه أن ينسجم مع مبادئ تفكير وأشكال حياة البيئة اليهودية لعصره، وإن أضطر فيما بعد إلى معارضتها لإصلاحها. اندفع المسيح حتماً إلى أن يتحدث بالآرامية، وأن يتخذ سلوك إسرائيليي زمانه. إنه عاش إذاً في موقف تاريخي خاص تكيف به، قبل أن يعمل على تغييره. فلو فرضنا أن المسيح ولد في بيئة أخرى وفي عصر غير عصره، أي في غير (بيت لحم) وفي غير عام ٥٥٠٩، من تاريخ العالم بالنسبة إلى اليهود (أو عام ٧٤٩ من تاريخ روما)، لكانت رسالته حتماً مختلفة عما كانت وعما صارت إليه. إن المرء ليس ابن زمان، وإنما هو ابن زمانه الخاضع لمجموعة من البيئات السياسية، والاقتصادية، والقانونية...

هذا ما يحدد بدقة قيمة «الانفعال» البرغسوني من دون أن يزيحه ألبتة: إنه عامل مساعد فحسب، وليس أساسياً أو الأساس. ففكرة «برغسون» جذابة، ولكنها غير مقنعة؛ لأننا لا نعرف لماذا يقع هذا الانفعال ولا بأية عناية علوية تنفتح النفس. إن الانفعال، إن اعتبرناه من المنظار الذي نقترحه، يصبح ذا صيرورة: كل شيء يمكنه أن يفسر بالتأمل الطويل في الوضع المجتمعي وفي أخلاق المعاصرين، وهذا التأمل نفسه لا يكون إلا بالوسائل التي تضعها البيئة تحت تصرفنا. إن الثمرة حالما تصل إلى الحد الأخير من نضجها تنفصل فجأة عن الغصن.

هكذا يبدو أن الانفعال لدى «الصوفي» أو لدى «البطل» شيء طبيعي كعاطفة قوية نكبتها، لكنها تبقى تعمل في الخفاء إلى أن تفاجئنا بانفجارها. فالروح المنفتحة لا تستطيع أبداً أن تفسر انفجار الانفعال الكبير من العدم، ولا سيما أن الروح نفسها تتفتح بتأثير هذا الانفعال ذاته.

٢ ـ الحرية والمساواة

بعدما تحدث مؤلف (المنبعان) عن الكيفية التي نُمنح بها حرية ينجم عنها تضارب بين مجموع الحريات، انتقل إلى الكلام عن المساواة.

يرى أن المساواة لا تحصل إلا على حساب الحرية، بحيث يجب أن نبدأ بالتساؤل عن أيهما تستحق التفضيل. لذلك يوحي لنا «برغسون» بأن المفهومين مختلفان تمام الاختلاف.

في الواقع على عكس النظرية «البرغسونية»، إن كلاً من الحرية والمساواة تستلزم إحداهما وجود الأخرى. فمثلاً، في المجتمع الأثيني كان الرقيق محروماً من الحرية والمساواة؛ لأن النُّظم السياسية والاقتصادية قامت على الاستقرارية، وبالتالي على التفاوت الطبقي. لا مكان للحرية حيث يوجد سادة وعبيد، شرفاء ووضعاء، مستعمرون ومستعمِرون... ولهذا السبب من دون شك، يربط كل المصلحين وكل الأديان مفهوميْ «مساواة» و«حرية» بمفهوم ثالث، يبدو أنه هو النتيجة التأليفية لهما، ألا وهو الإخاء.

فـ «برغسون» بتساؤله عن أيّ المفهومين أفضل المساواة أم الحرية، لا يطرح في الحقيقة إلا مشكلة مزيفة: الإنسان لا يشعر بامتلاء كرامته واكتمال شخصيته ولا بالواقع الذي يجعل منه كائناً إنسانياً (في أسمى معنى الكلمة) إلا بمقدار ما يحس بأنه حر، وفي الحين نفسه بأنه مساوٍ لكل الآخرين. فليس هناك من تفضيل ممكن بين شرطين مترابطين ترابطاً وثيقاً متآنياً كلاهما ضروري للتشخصن؛ إذ على اتحادهما تُبنى الأسس الداخلية والخارجية لكرامة الإنسان وحقيقته العميقة.

يعترف «برغسون» نفسه ولكن لسبب آخر، بأنه ليس للمسألة أي جواب عام[٢]، ذلك أن التضحية بهذه الحرية أو تلك إذا قبلها مجموع المواطنين طوعاً هي أيضاً حرية[٣]. الحقيقة أن الموافقة تعني الاختيار بين إمكانات مختلفة، لذلك، كان كل اختيار حرية. هذه النظرية تعود بنا إلى حرية (مادة وتذكر) التي هي مرادفة للقدرة على الاختيار، إلا أن الاختيار هنا يدعو إلى الحتمية التي يبدو أن «برغسون» يدخلها في مذهبه من النافذة ليطردها في اللحظة نفسها من الباب الكبير.

---

(٢) ألا ينبغي القول ـ بحسب ما سبق ـ إنه ليس هناك جواب لا عام ولا خاص.

(٣) Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 80.

لنا اعتراض آخر على «برغسون» أو على الأقل لنا نقطة تستحق التوضيح.

إن الشخص لا يضحي ـ ولو عن طريق اختيار حر ـ بهذه الحرية أو تلك، وإنما يوسع الميدان الذي تنشأ فيه الحريات أو تعمم إحداهما أكثر فأكثر لتقوية كثافته، فالمواطنون مثلاً حينما يتظاهرون للحصول على الحق في الشغل[٤] «وضمانات الشغل» يكسبون البطالة مدلولاً جديداً. حينئذٍ، تظهر البطالة على حقيقتها: إنها عائق للحرية الفردية، بل وأكثر من عائق للحرية الفردية. هي شر يتولد منه الشعور بالحرمان وبالاستلاب الاقتصادي، ما يسبب ضعفاً ذهنياً وانتشاراً للإجرام وانحلالاً في الأخلاق.

الحق في الشغل أصبح شرطاً للوجود وكسباً جديداً في طريق التحرر من النير الثقيل الذي يفرضه الحرمان الاقتصادي وعواقبه المختلفة، إنها حرية جديدة تضم إلى الحريات الأخرى المكتسبة. هكذا، لا «نضحي» بأية حرية لفائدة حرية أخرى، بل على العكس، كل كسبٍ جديد هو إغناء لثرواتنا السابقة، من دون أي إفقار؛ فبمجموع الحريات يستطيع المرء بلوغ المساواة مع الآخرين، لا عن طريق حرية واحدة.

ليست تلك هي وجهة نظر «برغسون». إنه إذ يتابع فكرته، يؤكد أن الحرية التي تبقى بعد التضحية بهذه الحرية أو تلك: «بوسعها أن تكون أعلى كيفاً إذا كان الإصلاح المُنجز لفائدة المساواة قد أعطى مجتمعاً يستطيع المرء فيه أن يتنفس بارتياح أكثر، ويشعر فيه أن فرحه يزداد كلما قام بعمل داخل هذا الوسط».

إن هذا الموقف يعود بنا إلى المقابلة بين الكم والكيف، والمعروفة في (الرسالة)؛ فمن جهة هناك تضحية (أي نقصان)، ومن جهة أخرى كيفٌ أعلى. ولكن هذه المقابلة تبقى تجريداً لا يسمح أبداً بفهم الحرية. فالإصلاح الذي يتحدث عنه مؤلف (المنبعان)[٥] يرجع بنا إلى نظريته حول

(٤) الحق في الشغل هو أن يكفل التمكن من العمل لكل قادر على العمل.

(٥) انظر كتابنا: *Du dos afowrent*.

المبدعين الأخلاقيين «الذين يتصورون بالفكر جواً مجتمعياً جديداً وبيئة ذات حياة أفضل» (ص٨٠).

لا جدال في أن الفكر يؤدي دوراً أولياً في كل إصلاح مجتمعي، لكنه لن يقدم كل طاقته بصورة فعالة إلا إذا كان المبدعون الأخلاقيون لا يكتفون بأن «يتمثلوا فكرياً» جواً مجتمعياً جديداً بوصفهم مبدعي عالم قائم على التصورات الصرف. إن «أفلاطون» و«الفارابي» و«ابن الطفيل»، وحديثاً «موريس توماس morus Thomas» و«كامبانيلا campanella[٦]» و«أوجست كومت» رسموا لوحات جميلة عن مجتمعات مثالية، ولكنهم مع ذلك لم يحولوا أبداً بيئتهم إلى بيئة أخرى «ذات حياة أفضل».

فالمرء لا يكون مبدعاً حقاً إلا بمقدار بذله الجهود لتطوير العالم بالفعل والعمل، وغير قانع بالتأويلات والنظريات المجردة. والمبدع الحق هو الذي يقوم بنشاط خلاق، متجاوزاً التأويلات والتصورات؛ لأن التصور المحض انكماشٌ في حياة الفكر المجرد. إن الإبداع الحق (الذي هو في الوقت نفسه حرٌّ وحكيم، وبالتالي إبداع بناء) لا يحصل إلا:

أولاً: بإقامة جسر بين السير الواقعي للتاريخ وعزمنا على التأثير في هذا السير.

ثانياً: بتجسيد التصورات المثالية لعالم أفضل في عالم الواقع.

مهما تكن جاذبية ما سماه في (المنبعان) بـ «نداء» القديسين والأبطال والصوفيين، فإنها لا تصبح خميرة لإصلاح ناجح إلا إذا تكيفت مع الواقع الذي نبنيه بفضل حرياتنا الشخصية[٧]. بذلك وحده يصبح المرء «بطلاً» حقيقاً، أو صوفياً حقيقاً، أو قديساً حقاً. كل كائن بشري يلتزم بعمل ذي معنى؛ نعني بجعل حرياته في خدمة سلسلة التطورات نحو التقدم، يجسد البطولة والقداسة والصوفية في المعنى التاريخي الواقعي. أما الشخص

---

(٦) هذا مع العلم بأن لأولئك المثاليين الفضل في توجيه أبحاث الواقعيين ولو بطرق غير مباشرة.

(٧) انظر كتابنا: **دراسات في الشخصانية الواقعية**، الجزء الثاني، خصوصاً الفصل المتعلق بالتجاوز.

الذي يقذف بفكرة ما مدفوعاً بانفعال طارئ[٨] فيبقى على هامش التاريخ والحياة لا يجدي نفعاً.

إن «برغسون» نفسه ينفي أحياناً أن تكون للتصور القدرة على دفع الإرادة إلى العمل، فيقول متعجباً: «كما لو كان بوسع أية فكرة أن تطالب بتحقيقها مطالبة قطعية»[٩]. الحقيقة أن الانفعال عند «برغسون» يقوم على الأخص بدور صدمة ذات أثر بالغ في التوجيه وفي المعنى الذي يعطيه لحياتنا.

فأمام الصوفي الذي «يتمثل بالفكر» مجتمعاً نموذجياً، يوجد المصلح الذي يطور الواقع بالهدم والبناء. إنه يخلق تقدماً أخلاقياً لا يمكن أن يعرف بالفكرة التي نكونها عنه، وإنما بالأفعال التي تتولد من هذه الفكرة. وكذلك بالنسبة إلى الحرية وفي علاقتها مع الأخلاق والمجتمع، لا يكفي أن نتصور الحرية، أو أن نتمثلها بالفكر كيما نكتسبها. إننا نحققها حية خلاقة بالنضال الشاق المبذول كل يوم وكل لحظة. وعلى الرغم من أن «برغسون» يؤكد دائماً تعلقه بقيمة الدور الأساسي للجهد، وبالرغم من كونه لا يعترف بالصوفية الحقيقة إلا عن طريق نتائج أعمال الصوفي الواقعية، فإن الحرية البرغسونية تفهم على أنها من المعطيات المباشرة؛ أي محصور انفعالي أو امتياز تختص به النخبة من أفراد المجتمع.

إن حرية الحكيم حرية تأمل صرف، حرية تتجسد بواسطة نوع من الثمل والوجود الروحي وبنوع من الانطلاق الحيوي وقد اصطبغ بصفة الرهبة، حيث يتوحد الفعل الحر مع الفعل الرباني الخلاق. حينئذٍ، بحسب البرغسونية، نتلقّف جوهر الحياة فنتجاوز مستوى الحواجز واللذات والآلام.

من خلال هذا المنظار، لا يمكننا أن نقول مع «هيغل» بأن الطبيعة تتأنسن بفضل عمل الإنسان، وتتأمل ذاتها من خلال الإنسان؛ لأن الحكيم والقديس والبطل الذي يتحدث عنهم المنبعان يبدوان أقرب إلى الملاك

---

(٨) أو بالحدس والذوق كما يدعى الغزالي وبعض الصوفية.

(٩) Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 98.

منهم إلى الإنسان. فالاتجاه العام لـ (المنبعان) يرمي إلى تلك النتيجة، لأنه يؤكد من دون ما تراجع أو تخصيص بوجوب تقسيم النفس إلى نفسين متقابلتين تمام التقابل: «النفس المنغلقة»، و«النفس المنفتحة»

بعد هذا العرض النقدي للحريات البرغسونية يمكن تلخيص النظريات المحللة سابقاً وما تثيره من اعتراضات أساسية فيما يلي:

إن (الرسالة) تتحدث عن الحرية الوجدانية بوصفها وجهاً دقيقاً لطيفاً من أوجه الفعل (muance de action) يحياها المرء في الفعل ذاته؛ يعني اللحظات التي يكون الفعل قد بدأ إنجازه. إن هذا مضاد عند الكلاسيكيين للحتمية وللاحتمية اللتين تتجهان دائماً إلى الفعل وقد تم إنجازه؛ أي بوصفه فعلاً ينجز بالتضاد مع التقيُّديّة واللاتقيديّة، وهما مبدآن يتوجهان نحو المنجز تمام الإنجاز.

أما في (مادة وتذكر) وفي (التطور المبدع)، فلم يبقَ بمستطاعنا التحدث عن الحرية وإنما عن حريات أو عن درجات متنوعة للحرية «البرغسونية» تتصل إحداها بالجانب الحيوي للإنسان والثانية بالجانب النفساني، والثالثة وبالجانب المجتمعي، وتتصل حرية أخرى بالجانب الروحي. لكن يبدو أن أعلى درجة هي تلك التي تبلغها الحياة الروحية بوصفها فعالية مبدعة. لذلك، لم تبق الحرية منحصرة في مستوى العضوية الحيوية.

إن هذه الدرجات المختلفة لا تدرك رغم ذلك إلا ابتداء من الديمومة الصرف والكيْف الذي يشكل النظرية الأساسية في (الرسالة).

للإرادة من جهتها مراحل، فكلما ازدادت وعياً ازدادت حرية، وعند المرحلة العليا تصل الحرية «البرغسونية» إلى حدّ كمالها. إنها الدرجة التي يتغلب فيها القرار على الترددات، ما يفسح المجال بعدئذٍ للإرادة المبدعة بأن تتجاوز القرار ذاته. فالإبداع يكمن فينا وفي كل ما حولنا، ومن هنا يحصل التحام نظرة (برغسون النفسانية) الميتافيزيقية بنظرة فلسفية لأنواع النشاط المجتمعية والأخلاق العملية.

لقد جعلتنا (الرسالة) أمام حرية ترتفع إلى مستوى الشعور الواعي،

أما في (المادة) وفي (التطور المبدع) فنجدنا بمحضر حرية تُفهم كمجموعة من الأفعال الشعورية بمحضر إرادة مبدعة تتجاوز الترددات.

هل هذه الأفعال الإرادية تتوجه في المنحى الحقيقي للتحرر؟

وعلى أي مبادئ تستند؟

يتكفل (منبعا الأخلاق والدين) بالإجابة عن هذين السؤالين، إلا أن الكتاب لم يأتِ بما كان يُنتظر منه، أو على الأقل، لم يرضِ انتظارنا كامل الرضا. ويعود ذلك إلى سبب جدّ بسيط: في النقطة المركزية من نظرية الحرية «البرغسونية» كما يقدمها (المنبعان)، نجد الحرية الإلهية، وهي حرية لا يستطيع الكائن البشري أن يساهم فيها إلا إذا كان خاضعاً ومنفعلاً لها. إذاً، لا يمكن للإنسان أن يكون حراً حرية حقيقية إلا إذا أصبح يعد من طائفة المحظوظين الذين تتوافر لديهم إمكانات ممتازة تخولهم أن يحيوا التجربة الصوفية والدينية. هذا ما يلقي بنا في أفق حرية إلهية ويبعدنا عن كل نزوع نحو التحرر ويخرجنا من الميدان الإنساني الطبيعي.

إن الحريات «البرغسونية» انبثاق وامتداد لتجربة فردية تتطابق مع الديمومة، أي مع دفق الحياة الجاري فينا من دون أن تنفسخ إلى كمية وافرة من اللحظات. فالانغماس في الديمومة انغماس في شعور يقظ ومبدع ينيره جهد الحدس لدى الفيلسوف، كما تنيره جاذبية النداء لدى الصوفي. ولكن المسألة في كلتا الحالتين مسألة شعور فردي مطلق لا يعترف فيه كلياً بوجود الآخرين والـ «أنت» والـ «نحن».

بوسعنا أن نتساءل مع السيد «جانكيليفيتش» لماذا لا تتخذ «البرغسونية» موقفاً حتى النهاية ما دام الحدس البرغسوني يعرف كتعاطف يتجلى في وجهة نظر الشعور، هذا الشعور يتخذ موقفاً إلزامياً[١٠]؟ إن البرغسونية بإنكارها الشروط المحسوسة اللازمة لكل أنواع السلوك الإنساني في الميدانين النفساني والأخلاقي أصبحت مضطرة ألا تتخذ موقفاً حتى النهاية.

لكن رغم ما نجده في نظرية برغسون عن الحرية من نقصان واضح

(١٠) V. Jeankelevitch, *Bergson* (paris: P.U.F.).

ومتعدد الجوانب، فإننا ملزمون بالاعتراف لما لهذه النظرية من كبير الفضل على توجيه التفكير في أواخر القرن الماضي [التاسع عشر] وفي القرن العشرين على الخصوص. لقد أحرزت انتصاراً مهماً علي الآليين المتزمتين، كما انتصرت على الباحثين الذين كانوا يتطرفون في الإيمان بنتائج العلوم منكرين كل حقيقة لا تخضع للتجربة المخبرية. فلولا جهود جماعة من المفكرين وعلى رأسهم «برغسون» لانقرضت البحوث التي تعني بالحياة النفسانية والبحوث الخاصة بالحياة الروحية، ما يلحق لا محالة بالإنسان جفافاً في أبعاده العميقة. فنظرية «برغسون» عن الحرية تبدو جديرة بأن تقوّي ما في شخصنا من جوانب حية تستعصي على التجارب الموضوعية والمشاهدات الكلينيكية.

إلا أن «البرغسونية» ـ رغم هذه المساهمات الثمينة ـ قد انزلقت إلى المذهب الروحي متحملة نتائج هذا الانزلاق بما فيه من قوة وضعف. ذلك لأن برغسون قد حصر نظريته في ميدان السيكولوجيا الفردية الذاتية الصرف. إذاً «البرغسونية» فلسفة حرية ما، وليست فلسفة التحرر.

لنفرض أن «برغسون» كان على حق حينما اعتبر فلسفة الديمومة والاسترسال الصرف إبداعاً. إن هذا الإبداع لا ينتج إلا أفعالاً أو أحداثاً جديدة كل الجدة دونما توقُّع حصولها إطلاقاً: فالنتيجة لا تكمن بالقوة في سببها، لأن الحاضر لا يحدد مستقبل أبداً[١١].

هناك أيضاً صيرورة، ولكن المستقبل يمكنه أن يقع أو لا يقع. أليس المستقبل سوى احتمال صرف؟ سوى صدفة تعطي لذاتها كينونتها الخاصة؟ إن اعتبار الحرية مرادفة للتلقائية غير المعقولة ـ على حسب ما جاء في (الرسالة) ـ إنما هو وصف لموضوع وليس وصفاً لوجدان إنساني. وهو كذلك مجرد افتراض لوجود ارتباط لاعقلاني؛ لأن المنتج سلبي بالنسبة إلى الشيء المبدع. ومهما كان الأمر، فإن التلقائية غالباً ما تتعدى نطاق الحرية. أريد مثلاً أن أنسى مشهداً مفجعاً أو ألا أفكر في هذا الحادث أو ذاك، وها أنذا مرغم على أن أتذكر وأن أفكر وأن أسترجع لحظات حزينة

(١١) See: Bergson, *Essai sur les donnees immediates de la Conscience*, pp. 151-166; et Bergson, *L'evolution Creatrice*, pp. 223-234.

من الماضي وأن أجلب الهموم عليّ بخصوص الحادث الذي أود نسيانه، ولو نسياناً مؤقتاً، على الأقل. كنت أعتقد بأني أستمد الحرية من تلقائيتي، وها أنذا أرى فيها معاكسة وإضعافاً لقوتي الإرادية. إنه نوع من الإحساس بالنقصان، نوع من عدم الاكتمال والاكتفاء، فعفويتي بدلاً من أن تحررني تزعجني، لأنها تفرض عليَّ أن أتحمل ما يحلّ بي، في حين أنها تلغي ما أريد، فكان الشعور خاضعاً لقدر عفويته المحتوم.

قد التزمنا في الصفحات المتقدمة أن نحصر دراستنا في عرض نقدي للحرية ولتطويرها في مختلف كتب هنري «برغسون»، فأبرزنا الخطوط الرئيسية لهذا المذهب الذي يُعد من أكبر مذاهب الحرية في الوقت الحاضر.

فماذا كانت النتيجة؟

قد وصلنا إلى نتائج.

إن «البرغسونية» رغم أنها وجهت كامل عنايتها لتفهم مشكل الحرية ورمت إلى التمكن من مختلف مظاهرها، فإنها من جراء الافتراضات النفسانية والروحية التي بنيت عليها، انغمست في أعماق الأنا «أنا ـ منعزل»، وأنه كلما تعمق ابتعد عن الواقع من بعض الوجوه. تبعاً لهذا، فالحرية «البرغسونية» مهما تمركزت في الأعماق لم تستند إلى بنيات مادية ومجتمعية، بل إن كيانها العمقي ذاته يبتعد عن الواقع الإنساني العام ما دام الأبطال والقديسون والحكماء وحدهم يقدرون على الشعور المباشر بالديمومة؛ أي بالاندماج الكامل مع أنا(هم) الباطني، فهم وحدهم يتمتعون بالحرية: إنها حرية امتياز وللممتازين.

دفعت بنا هذه النتائج إلى البحث عن وسائل تخرجنا من حرية الأعماق المحض لنتجه نحو حريات الكائن البشري، الكائن الذي يتشخصن في عالم ذي آفاق مادية وتاريخية ومجتمعية بقدر ما هي وجدانية.

سندرس في القسم الذي يلي من هذا الكتاب كيف أن الحريات تتقمص أشكالاً من الفعالية متغيرة متباينة كالإبداع الفني في مختلف مظاهره.

القسم الثالث

الفعالية الفنية كقوة محررة

كان القسم الثاني من بحثنا عرضاً نقدياً للموضوعات المهمة التي تعرض إليها (برغسون) حول الحريات كما تبرز مؤلفاته الرئيسية، (رسالة في المعطيات المباشرة للوجدان، مادة وتذكر، التطور الخلاق، ثم حاولنا أن نحلل الأفكار الأساسية المتعلقة بالحريات الإنسانية التي وردت في منبعي الأخلاق والدين)، لنتعرف إلى أي مدى يلقي هذا المؤلف الأساسي ضوءاً جديداً على تلك النظريات. وفي الصفحات الأخيرة حاولنا بالخصوص أن نحدد علاقة التحرر بالمفاهيم الأخلاقية وبالحياة المجتمعية. عموماً، إننا نود في هذا القسم أن نتفهم الحريات وهي تُحقّق عملياً، حريات الكائن البشري حال قيامه بأعمال محسوسة في وسط مجتمعي. سنهتم على الخصوص بالالتزام الذي يقوم به الإنسان كي يتحرر بوساطة الخلق الفني.

وأخيراً، يجدر بنا أن نشير إلى أننا سنحاول كذلك في الصفحات التالية كما فعلناه سابقاً، أن نستخرج من التحليل النقدي للنظريات «البرغسونية» وجهات نظر «الشخصانية» الواقعية.

الفصل السابع

معاني الإبداع الفني

قدرتنا على نفي الأشياء تظهر جانباً أساسياً من جوانب التحرر. إن القدرة على التلفظ بـ (لا) ميزة يختص بها النوع البشري. حقاً، بكلمة (لا) يضع الأنا نفسه ككائن قادر على الاختيار وقادر على أن يتحقق لا كمجرد أفكار أو كمجرد رغبات. إن الشخص أفعال أُنجزت أو هي في طريق الإنجاز بصفتها أفكاراً ورغباتٍ ممكنة أو نزعات. يعيش الكائن البشري في تاريخ، والتاريخ تطوير مستمر، صيرورة حتمية. وهل التطوير إلا نفي ما هو موجود حالياً في علاقته بما نصبو إلى تحقيقه في المستقبل؟ هذا هو الجدل الديالكتيكي للحرية. لأن نفي المعطى الطبيعي المادي التاريخي أو السيكولوجي لا يجرنا لزوماً إلى العدم، بل على العكس، إن الذي ينفي يقوم بعملية إبداع، لأنه يتحرك فيتحرر. الإنسان وحده من بين سائر الحيوانات يتعالى بآثاره وفي آثاره التي هي في الوقت نفسه شغل ونفي، أي تطور. عندما يحقق الإنسان وضعه كإنسان يتجاوز الحيوانية، يجازف بنفسه ويخوض المعارك عن وعي. وعلى العكس من ذلك، فالحيوان لا يغامر بنفسه أبداً في سبيل تحقيق مُثل عليا أو لمحو عار: إن أنثى الحيوان لا تموت دفاعاً عن شرفها ضد ذكر وقِح! فليس للكائن غير البشري صور متعالية عن ذاته يعمل على تحقيقها، ولا قيم يسعى إلى بلوغها وباسمها ينفي المعطى البيولوجي الحيواني أو النباتي[١]. إنه يبقى في مستوى غرائزه

---

(١) انظر كتابنا: **دراسات في الشخصانية الواقعية**، القسم الثاني، الباب الأول، والقسم الثالث، الباب الأول.

الحيوية كغريزة المحافظة على النوع وغريزة التناسل. كذلك ليس للكائن غير البشري هذا الشعور بالرباط الخفي الذي يخصنا بالوعي من بين الأشياء الموجودة في العالم، ويخولنا أن ننفي الأشياء كمعطيات تجريبية لنجعل منها أشياء لذاتنا وندمجها في أفقنا الخاص[٢]. إن الإبداع الفني بصفته فعالية يمتاز بها النوع البشري طريقٌ معبّد يؤدي إلى التحرر. سنهدف في الصفحات التالية إلى تحليل هذه الفعالية المبدعة المحررة اعتماداً على تأملات نقدية لبعض نظريات برغسون.

١ ـ من حرية الإبداع إلى التحرر

لم يؤلف «برغسون» كتاباً خاصاً عن الفن وعن الاستيتيكا عدا رسالة قصيرة سماها «الضحك»، يُستخلص من هذه الرسالة أن الفن نظرة تتجلى في الصفاء البدئي. فالفنان حينما يعيننا على الخروج من الفوضى الوجدانية والفكرية، يساهم من بعض الجوانب في تحررنا؛ فهو الذي يكشف لنا عن تواجد الأشياء المتنافرة، ويجعلنا ندرك أن ليس هناك شيء يبعث على الهزل خارج الواقع الإنساني. إن ما يبعث على الهزل هو «شيء ميكانيكي ألصق بكائن حي».

هذا التعريف يقيم علاقة بين موضوعات تختلف من حيث طبيعتها، بل غالباً ما تتعارض. يتولد الهزل من التقاء نوعين مختلفين من الكائنات هذا من جهة. ومن جهة أخرى، إن الالتقاء ليس بالعادي ولا يتسم بمهارة لأنه نتيجة عملية إلصاق فحسب: نضحك من رؤية الأشياء الميكانيكية وهي تتحرر من نطاقها الخاص لتغزو، على نحو ما، القطاع الخاص بالأحياء. إن مجرد إلصاق أشياء ميكانيكية أخرى لا يبعثنا، أبداً، على الضحك. لكن عندما تبدو هذه الأشياء الميكانيكية وكأنها تتوافر على نوع من «الحرية» يتيح لها أن تختلط بما هو حي وأن تغتصب مكانه... إذ ذاك، لا نتمالك عن الضحك. فالهزل يكمن في هذا النوع من التجاوز الذي تقوم به الأشياء الميكانيكية بالنسبة إلى ذاتها. حقاً، هذه القدرة على التعالي والتحرر قدرة ليست في مكانها.

---

(٢) انظر: **المصدر نفسه**، القسم الثاني، الباب الأول.

الضحك تعبير يجند الشخصية كلها. إنه جواب عن موقف، فهو يسلحنا في حياتنا الحرة ضد الميكانيكيات التي ترمي إلى تقييدنا. الميكانيكي هو ما تم إنجازه كلياً، وأصبح صلباً لا يقبل نمواً ولا تغييراً، في حين أن الضحك مرونة وتمزيق لصلابة الميكانيكيات. إنه تعبير حي عن شعور الإنسان بتفوقه؛ فالكائن الإنساني يضحك من الفوضى، لأنه يعطي قيمة للتناسق والانسجام. فالإغريق كانوا على حق عندما أطلقوا لفظة (cosmos) على النظام قبل أن يطلقوها على الكون، لأن النظام ميزة الكون الأولى. يضحك المرء من الغفلة مثلاً لأنها انتصار للفوضى على النظام وعلى الانتباه، كما يضحك من الميكانيكيات لأن كل ما ليس معقولاً ومنظماً لا بد من أن يضاد فعالياتنا الحرة.

نستعمل لفظة (خلق) في هذا الفصل مرادفة للإبداع الفني، مما يجعلها مغايرة أولاً للنشاط الذي تتولد عنه الحياة بصفتها شعوراً. وثانياً: لما لـ «الخلاق» من إرادة حرة. لهذه الإرادة الحرة، ولها وحدها، القدرة على خرق الحدود التي تفصل بين الحياة والمادة، وبين الكائن البشري والحيوان. وكذلك بفضل ما لـ «الخلاق» من إرادة حرة نستطيع أن نعطي ضمانة لمفاهيمنا عن عرضية العالم وحدوثه وعن حريتنا الشخصية، هذه الحرية التي إن لم تخرج شيئاً ما من لاشيء، فهي على الأقل تخرج الكثير من القليل، فلو لم يقع فعل حر عند نشوء العالم لكان مستحيلاً وجود الحرية في العالم. ولكن إن كان العالم صادراً عن فعل خلاق يتمتع بحرية مطلقة، فحريتنا إذاً لا تكون ممكنة فحسب، بل واقعية أيضاً؛ أعني أن لها قابلية للوقوع لاتصالها بالجهد الخلاق الموجود في مبدإ كينونتنا[٣].

هذا الخلاق، هذا الشيء من الأشياء، هذا الكائن القديم الذي وجد ويستمر في وجوده اللامنقطع[٤]، هذا المركز الذي قد تنبثق منه العوالم كفروع باقة عظمى، هو الله، «على شرط ألا أجعل لفظة مركز مرادفة لشيء ما، بل أعطيها معنى الاستمرار في الانبثاق»[٥]. فإذا عرفنا الله على هذا

(٣) CF. J. chevalier, *Bergson*, p. 237.

(٤) Bergson, *letter au P. de Tonquedec* (Mai 1908).

(٥) Bergson, *L'evolution Creatrice*, p. 270.

النحو، أمكننا أن نقول بأنه ليس فيه أي شيء قد تم إنجازه تماماً، بل على العكس إنه حياة مستمرة ونشاط وحرية. فإذا أعطينا لـ «خلق» هذا المعنى، لم يعد لغزاً ومعجزة، لأننا «نجربه في ذاتنا حالما نتصرف بحرية»(٦).

سنترك جانباً المناقشات المتصلة باللاهوت وبعلم الكلام حول ما جاء في العرض السابق عن طبيعة الله وتعريفها، وعن مساهمة الكائن البشري في ما صنعه الله، لينحصر اهتمامنا في المعنى الواضح الدقيق للاختراعات والفنون التي ينجزها الإنسان. بهذا يبرز سياق الفعاليات المبدعة التي حققتها ذوات، نعني: كائنات ـ متموقفة ـ في ـ العالم ـ مع ـ الآخرين. فالذي نقصده إذن هو أفعال بشرية إرادية تتجسد في التزامات محسوسة يتحقق الشخص بوساطتها. ثم إن تحقيق هذا التشخصن لا يكمل إلا بفضل حياة الـ «أنا» داخل الـ «نحن»، وبفضل إثبات ذاتية الخلاق بصفته عضواً يساهم في حياة جماعية وعاملاً مباشراً يؤثر في إيقاع وتطور بيئته بقدر ما يؤثر في إيقاع وتطور المدنية الإنسانية بأجمعها.

بمجرد أن بدأ التفكير «البرغسوني» يهتم بمفهوم التطور، توجه اهتمامه كذلك إلى البحث في مفهوم الخلق الفني. فالحديث عن الإبداع ليس في الحقيقة إلا حديثاً عن أفعال خلاقة حرة، وبما أننا نخلق باستمرار ذاتنا بذاتنا(٧)، فإننا أحرار.

بعد أن حلل «برغسون» الفكر في علاقاته بالمادة (مادة وتذكر)، وفي علاقاته بالتطور (التطور المبدع)، أخذ يدرسه كفعالية تبدع في ميدان الصناعة وفي ميدان الفن؛ ففي داخل كل واحد منا يرقد فنان بوسعه أن يقبل فكرة عدم قابلية الوقوع (l'idée d'imprévisibilité) التي يرفضها الصناع الحرفيون. بما أننا نرى الأشياء ونتصورها وندركها داخل أطر هندسية، نندفع طبيعياً إلى رفض ما هو غير متوقع. «حقاً، يمكننا أن نقبل ذلك بصفتنا فنانين؛ لأن الفن يعيش بالخلق، ويقتضي إيماناً كامناً بوجود تلقائية في الطبيعة، أما الفن للفن ـ كالنظريات المجردة ـ فبذخ. إننا قبل أن نصير فنانين نكون حرفيين» (نفس المصدر، ص ٤٩).

---

(٦) Ibid.

(٧) Ibid, p. 7.

يتعاطف الفنان مع موضوع إبداعه بفضل الحدس الذي يجعله يندمج في هذا الموضوع، كما يجعل «التيارُ الحيويُّ» الإنسانَ يساهم في نشاط الخلق الأول؛ أي في مبدأ الحياة. وبما أن الفن يحيا بالإبداع وينصهر في الفعالية الخلاقة للحياة، يلزمنا أن نعتقد أنه لا بد من وجود العفوية واللاتوقعية في الطبيعة وفي الحياة. فالفن يعتبر غناء للواقع واختراعاً وإبداعاً، بمعنى أنه يكسِب الإنسان نظرة جديدة إلى الأشياء تنبثق من أعماق ذاتيته وكأنها كشف لجانب من الواقع، كان إما محجوباً عن الأنظار، وإما مجهولاً تماماً.

وهكذا يتجلى الخلق الفني في آن واحد كفرصة فيها تبرز حريتنا وتتفتح، وكوسيلة للمعرفة. فالتجانس بين التفلسف والفن سيصبح من الموضوعات المحببة «للفلاسفة البرغسونيين». سيُفهم هكذا الفن على أنه ظاهرة تلقائية لمواهب طبيعية ولإمكانات نفسانية، تهدف فلسفة الحدس «البرغسونية» إلى تنميتها ببذل جهود متبصرة[٨].

٢ ـ الإبداع والانفعال

(التطور الخلاق) و(منبعا الأخلاق والدين) كتابان يتمم كلٌّ منهما الآخر؛ لأنه قبل طرح مسألة الأخلاق المنفتحة ونداء البطل يجب قبول النظرية الميتافيزيقية البرغسونية حول الاندفاع الحيوي الذي يسند تلك الأخلاق وذاك النداء. فنحن لا نندهش عندما نرى القدرة المبدعة وقفاً على القديسين والأبطال والحكماء؛ أي على أولئك الذين لهم قدرة على الانفعال، إذ الإبداع يعني قبل شيء الانفعال[٩].

وهنا تبرز مشاكل جد عويصة.

هل الأمر يتعلق بإبداع ـ في ـ ذاته، داخل عالم «النومين» كما قد يدعيه أحد أنصار فلسفة «كانط»؟ أم أنه (كي نبقى في إطار فلسفة واقعية) يتعلق بإبداع ليس إلا أنواعاً فنية من السلوك تستجيب لدوافع سيكولوجية، وحاجات تفرضها الحياة في المجتمع؟

---

(٨) See: Bergson, *La Pensee et Le Mouvant*, pp. 170-174.

(٩) Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 41.

في الحالة الأولى لا يمكن اعتبار الإبداع سوى أهواء ونظرة مجردة، أما في الحالة الثانية فعلى العكس من ذلك. لا يكون الفنان مبدعاً حقاً إلا عندما يرتكز على جوانب من الواقع البشري والمجتمعي التي يشارك فيها سيرها ويدخِل تغييرات عليها. وعلى أي حال، إذا كان الإبداع قبل كل شيء، انفعالاً كما يدعيه «برغسون»، أصبحت الحرية شيئاً انفعالياً. إذ ذاك، نبادر بالإعراض عن كل ما يتصل بالضرورة، لأن الإبداع في جوهره ـ بحسب نظرية برغسون ـ انفعال يتعدى العمليات الفكرية.

هكذا يستطيع الرجل العبقري، الرجل الذي يخترع، أن يتخلص من جميع المشاغل المادية، كما يشعر أنه «يندمج مع مبدأ الحياة ذاته»[١٠]. فالملكة الاستيتيكية قد تنتج عن عملية تطهير وظائفنا العادية للمعرفة، وهذا التطهير متعلق بإدراك يتضمن انفصالاً عن العادات النافعة[١١].

يبرِز (منبعا الأخلاق والدين) مراحل في الإبداع، تبدأ من الوظيفة الخلاقة للأساطير، وتنتهي بمرحلة الانفعال المبدع. فالاختراع ـ كما يصوره هذا الكتاب ـ يشبه الحدس في الرسالة (كلاهما لا يعرف ولا يفسر، فالتمكن منهما لا يكون إلا عن طريق التجربة الداخلية وحدها). إن الاختراع كالفعل الحر المنبثق عن الأنا العميق، يبقى لغزاً بالنسبة إلى فهمنا، فالإنتاج يعبر عن ذاتية الفنان، كما أن الفعل الحر يعبر عن الأنا العميق.

يجب أن تبدو فلسفة الواقع كعمل تتجلى فيه التاريخية، كلما مرّ الاختراع بمرحلة من مراحل الانقطاع. وهل علامة الانقطاع في كل اختراع سوى اللاتوقع؟ إن اللاتوقع هو الذي يجعل أي إبداع ممكناً، فالكائنات تتطور أثناء حياتها ما دام التطور مبدعاً. لكن الطاقة الروحية أو التيار الحيوي يأتي من أعلى. ففترة الإلهام والحماسة للتطور المبدع تستدعي فترة درامية، وهي الفترة الميتافيزيقية للإبداع. نعم، إن فترة الإلهام والحماسة تقع في الإبداع ذاته؛ فالإبداع يستمر رغم فترات الانقطاع وإن

---

(١٠) Ibid.

(١١) Bergson, *Le Sire*, p. 160.

الحرية هي التي تجعلنا نكتشفه، فالحرية تبدو في كل لحظة وكأنها اكتشاف ذاتنا لذاتنا داخل إطار التزامات فعلية.

يرى «باشلار» أن كل دراسة فلسفية للإبداع الشعري تستلزم منّا أن نميز بين المخيلة الصورية والمخيلة المادية؛ لأن «قوات فكرنا التخيلية تسير متدرجة وفقاً لمحورين متباينين»(١٢). يحس بعض هذه القوات فرصة للانتفاضة كلما فوجئ بجديد، أما القوات الأخرى فتحفر في أغوار الكائن. إذا حصلت صور في مخيلتنا وكان مصدرها شكلاً من الأشكال، فلابد لتلك الصور من أن تتصل مباشرة بحياتنا النفسانية، أما الصور التي يكون مصدرها هو المادة، فلا بد من أن تكون صوراً مباشرة. هكذا، فحتى بالنسبة إلى الصور الأكثر تجرداً عن المادة، لا بد من جذور عضوية. أليست الصورة كالنبات الذي يحتاج إلى أرض وسماء، إلى جوهر وشكل(١٣)؟.

من هنا نفهم الدور الهام الذي تؤديه العناصر المادية في عمليات التخيل. فيمكننا أن نربط بين عنصر مادي كالماء أو النار ونوع ما من الأحلام التي تتحكم بالمعتقدات والهيام والمثل العليا والفلسفة التي نتبعها في الحياة.

حينما نثير مسألة الخلق الفني كوسيلة للتحرر، نقصد أنه في كل عملية اختراع يوجد تعاون بين القوى المجتمعة والقوى المادية، بالإضافة إلى العوامل النفسانية؛ فالاتصال الصميم الذي يربط الإنسان بالعالم يقضي بأن يكون كل إنتاج فني انعكاساً للعلاقات المتينة التي تربط الكائن بالموضوع.

يرى أبو حامد الغزالي أن ما يحدث في قلب الإنسان هو على الخصوص خواطر: «ما يحصل فيه من الأفكار والذكريات، وأعني به إدراكاته علوماً، إما على سبيل التجدد وإما على سبيل التذكر، فإنها تسمّى خواطر من حيث إنها تخطر بعد أن كان القلب غافلاً عنها»(١٤). ثم

---

(١٢) Gaston Bachelard, *l'eau et les reves*, introduction.

(١٣) Ibid, p. 4.

(١٤) الغزالي، **أحياء علوم الدين** (القاهرة: الاستقامة)، الجزء الثالث، ص ٢٦. يستعمل الغزالي «أذكار» للتعبير عما نسميه اليوم ذكريات.

يضيف الغزالي بأن «الخواطر هي المحركات للإرادات، فإن النية والعزم والإرادة إنما تكون بعد خطورة المنوي بالبال لا محالة. فمبدأ الأفعال الخواطر، ثم الخاطر يحرك الرغبة، والرغبة تحرك العزم، والعزم يحرك النية، والنية تحرك الأعضاء»[١٥].

هكذا ينطلق الفنان من تصوره الشيء الذي يريده طبقاً للصيرورة التي وصفها الغزالي إلى تحقيق الشيء الذي يبدعه. إنها عملية يقوم بها الفنان وتحصل بفضل مشاركة مزدوجة بين الرجاء والخوف، بين الخير والشر، مشاركة بين البياض والسواد، كما يستولي العنصر المادي على الروح كلها[١٦].

إتباعاً لما جاء في (الرسالة)، يظهر أن الإحساس الاستيتيكي ليس انفعالاً فردياً ولا إحساساً خاصاً، كل إحساس يمكنه أن يكتسب طابعاً استيتيكياً: إذا لم يكن مسبباً بل نتيجة إيحاء. فموضوع الفن هو أن يخدر القوى الفعالية، أو بالأحرى القوى المقاومة في شخصيتنا، وأن يقودنا إلى حالة خضوع كامل، حيث نحقق الفكرة الموحاة إلينا وحيث نتعاطف مع الإحساس المعبر عنه.

بحسب هذا، عندما يقوم الفن بالعمليات المتقدمة يحصل نوع خاص من التواصل والعدوى والتعاطف من جهة بين روح الفنان وبيننا ـ نحن المستهلكين ـ لآثاره الفنية، ومن جهة أخرى بيننا وبين الطبيعة بواسطة تلك الآثار.

أما في كتاب الضحك، فنجد أن برغسون يرفض أن تعتبر الملكة الاستيتيكية ملكة نوعية لا تخضع لوظائفنا العادية التي نصل بها إلى المعرفة، بل على العكس، إنها في نظره ملكة تنتج من عملية تطهير تلك الوظائف[١٧]. فهي إذاً موهبة طبيعية لا نتيجة جهد شعوري؛ أي ميل تلقائي ينبعث من شعورنا مجرداً عن كل اعتبار نفعي. إن الملكة

---

(١٥) **المصدر نفسه**، ص ٢٧.

(١٦) Gaston Bachelard, *l'eau et les reves*, p. 17.

(١٧) انظر الضحك، ص ١٦٠.

الاستيتيكية ميل عفوي صادر عن فطرة أصيلة. وفي كتاب التطور المبدع يتحدث برغسون عن تلك الملكة فيؤكد أنها ظاهرة تلقائية للحدس.

٣ ـ الاختراع والحدس

يعرّف الفصل الثالث من كتاب الرسالة الفعلَ الحرّ بأنه الإبداع الاستيتيكي عينه، فيرسم بذلك الخطوط السيكولوجية الأولى لـ «أنا المخترع»، لكن يبدو أنه ليس من الممكن أن نوحد بين الفعل الحر والإبداع الاستيتيكي دون أن نضاد الواقع، فنفصل ـ اعتباطياً ـ عناصر لا تنفصل. لو صرفنا النظر عن وضعيات واستعدادات مَن يقوم بالفعل الحر لما أمكننا أن نحدد مدلول أي فعل حر، كما أننا لو لم نعتبر إلا عاملاً واحداً من العوامل الكثيرة المحددة للإبداع على اختلافها وتداخلها لما استطعنا تعريف أي إبداع. هنا بالذات توجد مشكلة الحدس. القيام بعمل نفي يستلزم حتماً أن يكون المبدع في شبكة من العلاقات الإنسانية، إذ كل واحد منا يتكيف مع وضع استيتيكي وسط معشر إنساني.

فالحدس إذا فُهم كقوة توصل إلى الواقع، وكحاسة لإدراك الحياة إدراكاً مباشراً ومجملاً، يلقي بالفنان في خضمّ التضامن الذي يتجلى في الأوضاع المختلفة وفي ما بين الناس من علاقات متبادلة. إن الحدس يتيح للفنان أن يتجاوب مع الأشياء، وأن يتواجد مع العالم بحيث يدرك ما يكتفي الآخرون برؤيته فحسب، كما يقول» برغسون».

هكذا يكون الحدس لحظة إشراق ينبثق من واقع روحي ومجتمعي من دون أي ارتباط بالتصرف أو بعالم الغموض والألغاز.

كلمة الحدس هنا تبتعد بعض الشيء عن مدلولها البرغسوني، لأنها اكتسبت معني جديداً يعطيها قابلية لنوع من الاختراع. فنحن جميعاً نساهم (كل واحد على مستوى من المستويات) في إيجاد قابلية الابتكار الضرورية كي نستجيب للأوضاع الكثيرة التي تتولد من الحياة بلا انقطاع. ولكن إذا أفرغنا القابلية الاختراعية من مضمونها الأصيل (الذي هو الترابط بين الناس، وبوساطة يتجلى الفن كتواصل، وتكتسب عملية الاختراع مدلولاً مجتمعياً)، صار إذ ذاك الحدس شيئاً خارقاً للعادة يتجاوز ميدان الإدراك

البشري. فعندما يعرف «برغسون» الحدس بأنه المعرفة المطلقة، يزيد المشكلة تعقيداً. لأنه يفسر المجهول بالمجهول، مَثَلُهُ في ذلك كمَثل رجال اللاهوت الذين يعرفون الله « هوالمطلق بصفة مطلقة». يظهر لنا كذلك أن «برغسون» يتناقض مع ما يعرّف الحدس بأنه الغريزة بعد أن صارت مجردة عن كل نزعة انتفاعية.

إن خلو نظرية الإبداع البرغسونية من روابط أشد وثاقة بالواقع المجتمعي يجعلها مفككة الأوصال قائمة على براهين غير تجريبية لا تقبل التعميم (لأنها تصدر عن مجرد الانفعال، ثم هي ذاتية محض). فمن اليسير أن نعارض نظرية «برغسون» بأحداث مستقاة من التجربة اليومية تزيحها عن منطقة التعالي منطقةُ الانفعالات الصوفية.

عندما يصنع شخص آلةً ما، يتجلى الأمر بالنسبة إليه اختراعاً، إلا أن الانفعال (لا يخلو أي إبداع من انفعال) كثيراً ما يكون في النهاية أقوى منه في البداية[١٨]. إن الرجل البدائي ينفعل حين يلاحظ أن العصا يمكن أن تصير آلة (مثل الرافعة)، فيفرح لأنه استطاع أن يجعل من عصاه خادماً معيناً. فكأن فرحه هذا تتويج لما ناله من انتصار على الطبيعة لم يكن له بالحسبان، إنها غبطة، إنَّه رضى على نفسه، حيث اكتشف قدرته على أن يكون صانعاً مبدعاً في العالم.

نجد في الاختراع وعياً لذاتنا وعملاً خلاقاً ينمي ما لحريتنا من معنى خاص. فالانفعال الذي يجعله «برغسون» مصدراً للاختراع يظهر لنا أنه يكمن على الخصوص في النهاية وبكيفية أقوى. فأثناء مراحل فعالية الإبداع توجد أنواع من القلق ومن السرور غير تامة. أما في ما يخص أصل الإبداع، فيلزم أن يبحث عنه خاصة في الحاجيات التي تخلفها الحياة، وفي حتمية النشاط من أجل إرضاء هذه الحاجيات.

حقاً، تنبثق أكثر قوة الإبداع من عبقرية الفنان الخاصة؛ فالنحات مثلاً

---

(١٨) تشير إلى أن هناك ـ بحسب برغسون ـ نوعين من الانفعال: الأول هو الذي ينتج عن أحد التصورات، والثاني انفعال مبدع. وإلى جانب هذا الانفعال الذي يصدر عن التصور ويضاف إليه، يوجد انفعال يسبق ويشمله ضمنياً، ويعتبر ـ إلى حد ما ـ سبباً له. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 44.

يجد أمامه المرمر، فهو لم يخلقه كما أنه لن يخلق الأدوات المستعملة للنحت ولا الشخصية التي يريد أن يصنع لها تمثالاً من الرخام. فالمادة شيء معطى، ومعطى لا يتغير أبداً، لكن الأشكال الفنية شيء يُبدع. وإذا كانت ذاتية الفنان هي منبع إبداع تلك الأشكال، يجب ألا ننسى أن المجتمع هو الذي يزود الفنانين بالنماذج والوسائل التقنية، بفضل ما يقدم لهم من قواعد وتجارب اكتسبتها الإنسانية عبر تاريخ عريق في القدم، وبفضل ما يجعل تحت تصرفهم من أدوات للعمل توراثتها الأجيال، وأدخل عليها مع مرور الأزمنة كلُّ جيل إتقاناً ما. ويهيئ المجتمع أيضاً القيم العامة والمعايير الاستيتيكية لكل عصر، فيساهم الفنانون فيها ويبذلون كل ما في وسعهم للتعبير عنها في إنتاجهم.

من المؤكد أن الحدس الخلاق والتخيل يتداخلان في تكوين الفروض، وفي تحديد مناهج العمل معاً، لكن هذا لا يمنع من أنهما يختلفان عن الاختراع، فلا إلهام مطلق (رغم النظرية المثالية)، ولا حتمية ميكانيكية. فالأثر الفني يتولد بعضه عن بعض، كما هو الشأن في المذاهب الفلسفية والمدارس الأدبية. ولئن كان الفنان مبدعاً، فإنه ينهل من ثقافة مجتمعه ومن الحضارة التي تهيمن على هذه الثقافة. لهذا كما يقول (ألان): «الارتجال دون قواعد لا يكون أبداً جميلاً، فليس أي حلم أثراً فنياً»[١٩]. الواقع غني وجميل، وهو المصدر الذي ينبثق منه الجمال. إن الرجل العبقري لا يتعرف إلى ذاته إلا في ما ينجزه من آثار محسوسة برسم أو نحت أو تلحين أو كتابة...

يستحيل على العبقرية أن تبقى خرساء، مُؤثِرَة الانعزال والانكماش الفردي على التواصل مع الآخرين. إن كل أثر فني يكون في الوقت نفسه شخصياً وجماعياً؛ فتسلسل الآثار الفنية وترابط بعضها ببعض إنما هو انتقال من شكل إلى آخر، كما يقول (أندريه مالرو). الآثار الفنية تتطور بحسب جدل دياليكتيكي يمتاز بأنه يُبنى على الانقطاع[٢٠]. معنى هذا أن الفنان يبحث في ما يجده من آثار فنية في المجتمع عن المكان

(١٩) Alain, *Systeme des Beaux-Arts*, p. 33.

(٢٠) Andre Malraux, *Psychologie de L'art*, T.3 (Geneve: Skira 1947- 1950).

الشاعر الذي يمكنه أن يحقق فيه إبداعَه، لا عن شكلٍ يقلّده.

إن الثقافة تقدّم للفن الإطاراتِ التي يتابع داخلها سيرة الدياليكتيكي الخاص، فالمخططات التاريخية والسيكولوجية الخاصة بالإبداع تتكامل في ما بينها.

٤ ـ كل إبداع وسيلة للتواصل بين الذوات

ربما يتوهم الذين يكتفون بالنظرة الخاطفة أنه يوجد إبداع فني منبعه حدس صرف أو سلوك تخيلي، ثم يستنتجون وجود فن لا يتصل بالوسط الموضوعي بأي تأثير سابق، كما هي حالة الفن المجرد الذي يظهر أنه إنتاج وانعكاس للحرية الباطنية وللانفعال الفني.

بيد أنه بالنسبة إلى «الفن المجرد»، حيث يكون الفنان منقاداً للتخيل الذي يجعله مندفعاً نحو تحقيق قصد ما (وحتى في هذه الحالة الممتازة)، لا يمكن أن نسمي الأثر أثراً فنياً إلا إذا وجدنا له دلالة، إلا إذا عبّر عن واقع واستجاب لحاجة.

أين نجد مقاييس هذه الدلالة إذا لم تكن في المجتمع؟

التعبير الفني يخرِج الإنسان من عزلته ليدخله في معشر كائنات واعية، يخرجنا الإبداع الفني من انفرادنا وما يثيره وجود الأشياء الساحق من غيظ هذا الوجود الذي ينمّي حنيننا إلى الكائنات البشرية الأخرى.

يصبح المبدع عندما يحول المادة أو يخلق موضوعاً فنياً ما مالكاً لإبداعه، وبالتالي حراً. فالخلْق الفني يكتسب دلالته ويعكس حرية الإنسان بفضل الهدف المتوخَّى منه، وبقدر ما للأثر الفني من مكانة في حياتنا. فالفن لا يكون فناً إذا لم يستطع أن يفتح لنا نوافذ على عالم التواصل والتعاطف بين الأرواح. والإبداع في معناه العام، إما أن تكون له دلالة فيستجيب لحاجة أو يحل موقفاً عويصاً، وإلا وجب اعتباره نشاطاً مجانياً لا خلْقاً فنياً. فإذا كان التعبير الفني غير واضح، انفصم كل تجاوب مباشر بين الفنان والجمهور (وفعلاً هذا التجاوب لا يحصل في أول وهلة). وعوضاً عن أن يبدد الكائن البشري عزلته بالإستيتيكا، يغرق في عزلته أكثر إلى أن يصل إلى أبعد حدّ منها، إلى حزن عميق، شعوراً بأنه لم يصل إلى التواصل مع الآخرين.

واضح أن الفن لا يتحمل العزلة لأنه بطبيعته تواصل والتحام، فإذا شعر الفنان بأن البيئة لا تفهم آثاره تألم لتحمله وحده حزنه أو فرحه من دون مشاركة من الآخرين أو تعاطف معهم، فتتحول رسالته من التواصل إلى مناجاة ذاته لذاته. لهذا، يجهد النفس ليهيئ فنه لقابلية التعبير والتجاوب، عساه يخرج من الحلقة التي تجعل منه المستهلك الأوحد، المنتج والمستهلك.

وبمقتضى هذا الاتجاه، يبحث الاختصاصيون في التاريخ والنقد عن المعنى العميق للإبداع الفني والهدف الذي يرمي إليه، مؤولين الرموز، ومحاولين اكتشاف علاقات بين هذا الإبداع وحياة الفنان نفسه. فكما قال «نيتشه»: يجب سبر غور الفنان لنفهم الصورة الفنية. حقاً، فينا نزعة طبيعية، نوع من الحاجات الملحة تجعلنا نعطي لكل لوحة فنانٍ كبير معنى قابلاً لتفسير معقول، بحيث لو جردنا اللوحة من هذا المعنى لكنا ملزمين باعتبارها مجرد عمل مجاني خالٍ من كل جدية. «إن الشاعر ينسق انطباعاته عندما يربطها بعُرف من الأعراف الموجودة، فكلما اتخذ الجهاز الثقافي شكلاً جيداً، أعاد الحياة إلى العرف والعادة، وأكسبهما قوة وشباباً جديدين، أما إذا اتخذ الجهاز الثقافي شكلاً سيئاً، فإنه يصبح مجرد عادة تقليدية لكاتب عقيم المخيلة»[٢١].

حاجة اللجوء إلى دراسة الوضع التاريخي وإعادة بناء الجهاز الثقافي - قبل شرح أي إنتاج - هي إلحاح قوي لا يقتصر على ميدان الفنون، بل ينطبق على جميع الفعاليات الإنسانية المبدعة. إننا مثلاً نفهم مذهب «أفلاطون» أكثر عندما نبدأ بوضع أفلاطون في زمنه وبالنسبة إلى الفكر اليوناني قبل «سقراط». فلندرس العلاقة الوثيقة بين الفن والفلسفة. ولنضرب مثلاً «برغسون» الذي كانت سنة ميلاده هي نفسها سنة ميلاد الشاعر (ألبير سامان Albert Saman) والفنان «جورج سورا G. Seurat»، فكون المؤرخين يجعلون «برغسون» معاصراً للحركة الانطباعية الجديدة (néo- impressionisme) لا معاصراً لأمثال (مونيه Monet) و(رينوار Renoir) و(مانيه Manet) الذي كان عُمر كلّ واحد منهم يفوق بعشرين سنة عمر

(٢١) Gaston Bachelard, *l'eau et les reves*, p. 26.

«برغسون» وبلغوا قوة وشهرة في عالم الإبداع بينما «برغسون» لا يزال طالباً، يُعد هذا حدثاً تاريخياً وإنسانياً، لا يمكن للفلسفة البرغسونية، بوصفها حدثاً فكرياً، أن تنسلخ عنه من دون أن يصيبها عطب[٢٢].

٥ ـ الإبداع الفني ومختلف أوجه الواقع المجتمعي

المبدع الحق هو الذي يسهم بإنتاجه في تحريره الشخصي وتحرير الآخرين، ما يفرض، مسبقاً، أن شعوره ينفتح على كل الآفاق المحيطة به؛ نعني على تداخل الآفاق، ومما يفرض كذلك أن قلبه يشبه: «قبة مضروبة لها أبواب تنصب إليها الأحوال من كل باب. أو مثاله أيضاً مثال هدف تنصب إليه السهام من الجوانب، أو هو مثال مرآة منصوبة تجتاز عليها أصناف الصور المختلفة فتتراءى فيها صورة بعد صورة ولا تخلو عنها، أو مثال حوض تنصب فيه مياه مختلفة من أنهار مفتوحة إليه»[٢٣].

هذه الانطباعات المتنوعة تتوارد لتثري مجال شعور المبدع وتجعله ينظر إلى العالم نظرة أكثر لطفاً ودقة. تأتي هذه الانطباعات أمواجاً متكاثفة أو منفصلة بعضها يعزّز الكتل الموجودة سابقاً ويضخمها، وبعضها يفتّت الوحدات، كما يحتل مكانها. فبقدر ما يكون شعور الفنان أكثر اتساعاً وأكثر ثراءً تكثر قابليته للانطباعات والصراعات الوجدانية التي تغزو مجال شعوره في كل المناسبات. ومصدر هاته الفعاليات والانفعالات الداخلية إما حس من الحواس، وإما عالم التخيل (غربة، غضب، هوى)، وإما مُثل أخلاقية.

مهمة المبدع العبقري أن يجعل من الانطباعات حقيقة متماسكة ذات مغزى، وذلك بأن يجد في أبعد من المعطى الخام والمعطى الفردي الصفة التي تمتاز بها حقبة ما من الزمان أو بيئة بشرية ما، وأن يجد في أبعد من ميدان الإحساس والتجربة الجانب الإنساني الصميم الدائم الذي يتعدى الأزمنة والأمكنة.

---

(٢٢) Etienne souriau, «Art et Philosobhie» in *R. philosophique* (paris: 1954), no. 1-3.

(٢٣) أبو حامد الغزالي، **أحياء علوم الدين**، مطبقة الاستقامة، الجزء الثالث، ص ٢٧.

إن وجود الـ «أنت» لازم لإثبات الـ «أنا»، فاليقين بوجود الـ «أنت» سابق على كل تجربة. وما دامت معرفة الذات ليست أولية، فإننا لا نتمثل الآخرين تبعاً لما نكشفه فينا عن طريق الاستبطان، بل على العكس، إن تشخصن الشخص (بـ) و(في) وسط بشري. فلن يقبل الاستدلال بالمشابهة إلا في سيكولوجيا تعتمد على الاستبطان، وحتى في هذه الحالة ليست هناك إلا مقاييس وهمية اعتباطية. إن معرفة الذات لذاتها لا تحصل قبل معرفة الآخرين[٢٤]: يكتسب الطفل أناه في البيئة ومنها، لأن كل أنا هدية من الآخرين، فالـ «نحن» سابق على «أنا» وعلى «أنت»، وسابق على التمييز بينهما. ففي البداية، يوجد «نحن» خاص بمعشر، أما في النهاية فيوجد «نحن» بلغ حد التواصل والانسجام.

ينال الإبداع والمبدع داخل المعشر معاً معناهما بمجرد ما يتموضعان في علاقات جدلية دياليكتيكية. إن الانسجام والتواصل يجعلان العلاقات تتسع لتشمل المعشر الذي يتكون بين الذوات. فالذوات دائماً منفتحة على مختلف أنواع الغنى الذي تجعله هذه العلاقات ممكناً ضمنياً؛ فالحياة الإنسانية على هذا ليست إلا التزاماً داخل تأليف دياليكتيكي معشري في تواصل منسجم: يلزم ضرورياً أن يكون لكل إبداع منابع فردية وأخرى مجتمعية.

يثبت أتباع سان سيمون أن العمل الفني فعالية تبادل بين الفرد والمجتمع، فيعرّفون الفنون الجميلة بأنها تعبير الشعور؛ أي إنها صورة من الصور الأساسية لكينونة الإنسانية. لولا الفنون الجميلة لكانت فجوة في الحياة الفردية وفجوة في الحياة المجتمعية. تحتّم الفنون الجميلة على الإنسان أعمالاً مجتمعية تدفع به لأن يرى من منظار المصلحة العامة، فالفنون الجميلة منبع الإخلاص والتضحية بكل العواطف الحية الرقيقة[٢٥].

حينما يطرح برغسون في (التطور الخلاق) مشكلة الإبداع، يرتفع بنا حتى القوة التي تتجلى في إنتاج الكون المادي وفي خلق الأجسام الحية معتمداً على معطيات بيولوجية لعصره. فبالتأمل والاستبدال الاستنتاجي يجد

---

(٢٤) انظر كتابنا: **دراسات في الشخصانية الواقعية**، الجزء الأول، «من الكائن إلى الشخص»، الفصل الأول والفصل الثاني.

(٢٥) *Doctrine de Saint -Simon* (Paris: Bougle et Halevy, 1924), 1ere annee 1829, p. 129.

فينا الاندفاع الذي تنطلق منه كينونتنا[٢٦]، ولكن اتباعاً لهذه النظرة نجدنا مندفعين في جهاز مركب من البيولوجيا والميتافيزيقا بعيدين كثيراً عن الإستيتيكا وعن التحرر.

يعود مرة أخرى في كتاب (المنبعان) إلى التحدث عن سرّ غموض المبدإ الذي ينشأ عنه الإبداع؛ فثمة شكل جديد للحدس يخول المتصوفة الاتصال بكائن متعال يمكن اعتباره مصدر كل الأشياء، ذلك الكائن هو الله الذي تتوحد طبيعته مع المحبة. وكما تتكون للقارئ فكرة عن ذلك، يماثل برغسون الحدس عند الصوفيين بتجربة الإبداع الفني، أما نحن في هذا الفصل فالذي يهمنا هو فعالية الخلق الفني فحسب من دون تجاوز حلباته.

وعندما يفصل برغسون بين الإبداع وشروطه المادية يجرد كل أثر فني من العلاقات والدواعي المجتمعية، إنه يضعنا حينئذٍ أمام حرية ما، أمام حرية أكثر ما يُقال عنها: إنها مجموعة حركات عضوية، إن جاز هذا القول.

بوسع قرد أن ينجح في اختبار حركي بمقدار نجاح طفل نفسه بل وأحسن، ولكن الطفل، للقيام بنفس العملية، يدخل في التجربة عنصراً جديداً بالغ الأهمية، هو ما يبذله من جهود لتفهُّم الوضع، وبهذا يجعل من تغلبه على الموقف قضية شرف وحماسة. فالطفل يريد أن ينتصر على العراقيل، وأن يخترع طرقاً عملية، وبحسب ما رأى الناس يقومون به، بحسب تجاربه الشخصية السابقة. ويرجع فضل ذلك إلى الدور المهم الذي تقوم به الذاكرة في عملية الاختراع؛ فحرية الطفل تتجمع وتتجسد لتتصرف في اختبار المنهج الذي يجب اتباعه عند دراسة المشكل قبل الشروع في الحلول.

يمكن لتحسس الطفل أو حدسه أن يساعده في الوصول إلى الحل الصحيح من دون أن يتيه في تجربة الافتراضات، وأن يتخبط في التلمسات؛ فالإدراك الحدسي المباشر عند الطفل لحل مشكل ما ليس بعدُ هو الحل ذاته. فغالباً ما تكون رؤيته الأولى غير واضحة: تتراءى المشكلة للطفل غير

---

(٢٦) تجدر الإشارة إلى أن اكتشاف الدافع الحيوي يحدث بفضل التأمل والاستنتاج، في حين أن برغسون يؤكد أحياناً بأن الدافع الحيوي من مميزات الحدس.

تامة؛ إذ لا يتمكن من حصرها ضمن فكرة واضحة محددة كل التحديد.

من خلال هذه المقارنة بين الطفل والقرد يظهر أن الحرية توجد حتى في المستويات السيكولوجية البسيطة جداً.

إننا نلاحظ ذلك بسهولة أكثر على صعيد العمليات الفكرية، فهذا ما يحصل بالذات بالنسبة إلى موقف المهندس مثلاً أمام مشكل. ألا يحق لنا هنا أيضاً أن نستند إلى العادة لتفسير هذا الوضع؟ أليس الفكر الهندسي نوعاً من الاعتياد يتعزز بالمران حتى يصبح نوعاً من الإشراق؟ العبقرية ـ كما يقال ـ مثابرة طويلة، فالمرء الذي يفكر دائماً في الجاذبية الكونية هو وحده الذي يمكنه أن يكتشفها. وهذا ما وقع بالفعل لـ «نيوتن». إن تقديرنا وفهمنا ما هو عبقري ليس معناهما أننا لا نستطيع أن نقدر العبقرية ونفهمها إلا إذا كنا من الاختصاصيين الذين ينفردون بالقدرة على الفهم والتقدير، كل أثر فني يزداد عبقرية بقدر ما يزداد محتواه غنًى وعمقاً، وتكثر قابليته على تجاوز ما هو فردي خاص، بذلك يخلق انفعالات وإيحاءات لدى أكبر عدد من الأشخاص. إذا كان كل ما هو سهل المنال لا يتصف بالعبقرية، فعلى العكس من ذلك، إن كل ما هو عبقري حقاً سهل المنال (شريطة أن نتفق على أن السهولة تختلف تماماً عن التفاهة).

كلما قمنا بتحليل الحدس من جانب من جوانبه، اتضح لنا وضوحاً كاملاً أنه لا يُفهم إلا بالتصاقهِ بالواقع المجتمعي، فلو استطاع الحدس أن يتحقق من دون أي اتصال بالمجتمع وألا يرتبط إلا بالعفوية الشخصية لا غير من دون انفتاح على عالم العلاقات المتبادلة بين الناس، لكان كل إبداع (فني أو أخلاقي أو ديني) يقابل بردّات فعل من هذا القبيل: «ليس لهذا المعنى!»، أو: ما يقصد من هذا؟

إننا نحكم على إبداع ما ونقيّمه بحسب كثافة ما له من منفعة واقعية أو ممكنة الوقوع (حاضراً أو استقبالاً) من الناحية الفكرية أو الروحية أو المادية، وبحسب أبعاد الفراغ التي يملؤها. فالأثر الفني ينتظر دائماً موافقة الجمهور الذي من أجله أُبدع. والمجتمع أيضاً هو الذي يغربل مجموع الآثار ليخلّد من بينها أروعها، إذ الأثر الفني رابطة بين الأجيال وبين الشعوب، إنه التعبير المشترك بين الإنسانية جمعاء.

حقاً، إن حظاً وافراً من الخلْق الفني يرجع إلى الاستعدادات الشخصية الخاصة بالمبدع، إن الاختراع والأثر الفني لا يخضعان إلى حتمية مطلقة، لكن اللاحتمية هنا ليست إنكاراً محضاً لكل تقيد[٢٧]. إذا كانت معرفة العناصر لا تسمح بالتنبؤ بما سيكون عليه الأثر بعد أن يتم إنجازه، فكذلك، لا يمكننا أن نتكلم على أثر، ولا حتى على إدراكه كفكرة معدة للتحقيق إذا لم ننطلق من معرفة هذه العناصر. إن التخيل بحاجة إلى نقطة انطلاق، فالعناصر التقنية التي يضعها المجتمع تحت تصرفنا والطبيعة التي حولها الكائنات البشرية، والأنماط الثقافية لحضارة ما، كل ذلك يشكل الشروط الأساسية لتفتح ونمو عبقرية المبدع.

الأمثلة على تحليلنا المتقدم كثيرة وحاسمة، فـ «هوميروس» لم يلد العالم الخاص بملاحمه، بل استناداً إلى أحداث تاريخية (حرب طروادة، والمعركة من أجل السيطرة على المضايق)[٢٨]، والمعتقدات الدينية للوسط الذي كان يعيش فيه أطلق العنان لتخيله، فضخم الحوادث وصاغها صيغة قصصية. إن (الإلياذة) و(الأوديسة) حُددتا ـ بمعطيات دقيقة ـ وجدَها «هوميروس» في محيط عصره.

والوجودية المعاصرة إن كانت تعكس من بعض الجوانب أنطولوجيا الفشل، أليس ذلك صادراً عن تأملات حول الأوضاع الخطيرة الناجمة عن الأزمات الصراعية الحالية وعن الخيبة التي نحياها، على مستويات مختلفة، بالنسبة إلى الشخصيات المنفردة أو بالنسبة إلى الأمم، بل وبالنسبة إلى الإنسانية المعاصرة كلها؟

ولنعطِ مثالاً آخر ليس أقل دلالة مما سبق. كان والد الكاتب الروسي «دوستويفسكي» بخيلاً قاسيَ القلب، صارمَ الأخلاق، فتكوّن عند «دوستويفسكي» منذ صباه نوع من الاشمئزاز والنفور تجاه أبيه، إلى حدّ أنه كان يتمنى له الموت! هكذا طبع كل ما تركه الكاتب من آثار فنية بشعور الذنب وتوبيخ الضمير.

---

(٢٧) راجع **دراسات في الشخصانية الواقعية**، الجزء ٣، الفصل الثاني، الفقرة ٤.

(٢٨) انظر القسم الثاني من هذا الكتاب عن الملكية.

فكثيراً ما حلّل مشكلة الإجرام ومشكلة الندم والتوبة، وقصته «الإخوة كرامازوف» تدور حول قتل الأب، ما يدل على أن إنتاج المؤلف الروسي قد تأثر كثيراً بحياته في الصبا. ونجد أيضاً تأثيرات أخرى كانت حاسمة في مزاج «دوستويفسكي» بالإضافة إلى التربية التي تلقاها في جوار أبيه، وهي تجارب عاشها مدة أربع سنوات في السجن في (سيبريا) بين مائتين وخمسين مجرماً نتج من هذه التجارب القاسية كتبه المعروفة: **ذكريات من بيت الأموات**، و**الجريمة والعقاب**، **والأبالسة**. . . وهكذا عاش «دوستويفسكي» عملياً، مرة ثانية، في كل تآليفه محاكمة ذاته لذاته. فلو كان دستويفسكي في بيئة غير بيئته وفي عصر غير عصره وعاش تجارب غير التي عاشها فعلاً، لكان إنتاجه غير هذا الذي نعرفه؛ إذ لكل وسط، ولكل عصر، ذوق ومعايير جمالية وأخلاقية خاصة بهما، كما لهما طرق في الإحساس والتفكير وأنواع النشاط وتميزهما عن غيرهما من البيئات والأزمنة.

نجد الظاهرة نفسها في ميادين الخلق الموسيقي، ونصل إلى نتائج تشبه النتائج التي وصلنا إليها سابقاً.

يستعمل الموسيقار وحدات صوتية للتعبير عن انطباعات ومشاعر ومفاهيم مختلفة، فيستخلص ويبرز ما في الحياة من إيقاع، بيد أنه لا يخلق الإيقاع ولا الأصوات ولا الحياة، فهو حينما يبدع إنما يؤلف إنتاجاً موسيقياً ابتداءً من عناصر الحياة ومن النماذج التي يجدها في البيئة. إن الانسجام الموسيقي يستند إلى قوانين معروفة. لقد نشأت الموسيقى، كفنٍّ، في الوقت الذي نشأت فيه الرياضيات، فالفيثاغوريون أبرزوا بكيفية واضحة أن بين الموسيقى والرياضيات تجانساً كبيراً، ودرسوا الإيقاع والسلم والفواصل الموسيقية وغيرها من مكونات الفن الموسيقي، طبقاً لقواعد الرياضيات، وهذا ما يفسر لنا أن تدريس الموسيقى عند الإغريقيين القدماء كان مصاحباً لما يسمّى اليوم بالفيزياء الرياضية، وحتى في عصرنا هذا ما زال كثيرٌ من علماء الرياضيات والفيزياء يهتمون بالموسيقى.

طبعاً، إن المرء لا يغني إلا بعدما يشعر بميل إلى الغناء ويحس بحاجة إلى التعبير عن مشاعره. فواضح أننا داخل مجال ذاتي صرف، هذا لا ينكر ولكن الذاتية لا تقتضي أبداً انعدام العناصر المجتمعية. لقد حاولنا أكثر من

مرة أن نبين أن كل عاطفة مهما كانت ذاتية صميمية تحمل طابع المجتمع؛ فالبيئة هي التي تعطي لكل شعور مدلوله وتنظمه بحسب معايير يفرضها المجتمع، تلونه من حيث محتواه ومن حيث طرق التعبير عنه. وكما قال عن حق «برغسون»: الفن المجرد من كل هدف إنما هو بذخ كالنظر المجرد! لقد كنا زمناً طويلاً أصحاب حرف قبل أن نصبح فنانين(٢٩).

نرى اليوم أنصار ما يسمى بـ «الموسيقى المحسوسة»(٣٠) يحاولون دراسة رنين ودويّ الأشياء الجامدة علّهم يصلون إلى وضع طريقة تقنية تمكّنهم من التأليف بين مختلف أنواع الدويّ والأصوات(٣١). إنهم لا يهدفون إلى التعبير عن شيء لجمهور المستمعين، بل كل ما يريدونه هو أن يثيروا انتباه الناس إلى الوجود الذاتي للأشياء الجامدة، فربما كان لدى الشيء الجامد حديثٌ يمكن أن يبلغنا إياه (بيير شيفر Pierre Schaeffer). إن هذا النداء المنبعث من الأشياء الجامدة، وهذا الانتباه الذي نضطر إلى تركيزه حول أصواتها، لا يفهمان إلا ضمن النطاق الخاص لحضارتنا في مرحلتها الحالية التي تزداد آليةً يوماً بعد يوم. فلمَ لا تكون الحياة الصناعية منبعاً لبعض الفنون، كما هي الحال مثلاً مع حياة الحقول والفلاحة؟

فالموسيقى المحسوسة تعتم على مواد جد بسيطة: الرنين والدوي على فطرتهما كما تقدمهما لنا البيئة الصناعية. فالآلات تركزهما وتحولهما خلال حركاتها، أما الفضاء الذي تملأه تلك الموسيقى ففضاءٌ يخضع لسيرِ الآلة. إن عالم الألوان والأجرام عالمُ اهتزازاتٍ وتموجات غريبة عن آذاننا، لأننا لم نتحرر بعدُ من عادات عتيقة ومن أنغام موسيقية أَلِفَتْهَا آذانُنا.

دور المبدع في الميدان الفني هو قبل كل شيء اكتشاف الأسلوب المطابق للمفاهيم التي توجد في بيئته وفي عصره. فروائع الإنتاج الفني لا تحلق باستمرار في عالم ماهيات ممكنة على الفنان إلا أن يقتطفها وهي تحلق، بل على العكس، إن لها جذوراً تتجسد في الواقع. قصائد المتنبي

---

(٢٩) Bergson, *L'evolution Creatrice*, p. 45.

(٣٠) La Musique Concrete.

(٣١) بدأت هذه التجربة بفرنسا سنة ١٩٤٨ بالتعاون بين جماعة من الباحثين والإذاعة الفرنسية، وحتى الساعة ما زالت هذه الموسيقى في طور تكوين مناهجها ووسائل التعبير الملائمة.

مثلاً لا يمكن أن تفهم وأن تفسر إلا داخل نطاق الجو الفكري والسياسي في عهد الحمدانيين، حيث انقسم العالم الإسلامي إلى عدة دويلات، وساد الظلم وطغى تعسف الحكام فسادَ المجتمع ضجرٌ وحيرةٌ وقلق. لم يكن شعر المتنبي إلا انعكاساً لطموح هذا المجتمع ومفاهيمه المتضاربة. بلور الشاعر كل ذلك ورفعه من الشعور الغامض إلى مستوى الوعي. فالمفاهيم كانت موجودة قبل المتنبي وفي عصره، ولكنه هو الذي نفح فيها الكينونة الفنية الواعية. مشكلة الإمامة في المجتمع الإسلامي كانت هي أيضاً مصدراً صميمياً لإبداع المتنبي. هكذا، إذا كانت كل ماهية لا تصبح واقعاً إلا بالوجود، فالوجود هو أيضاً لا يتحقق إلا إذا مكّنه الوسط من ذلك فيصبح مصدراً فعلياً.

تكمن أصالة الفنان في قدراته على التكييف وتكييف الذوق الجماعي، وعلى استساغته المفاهيم التي يجدها في بيئته، وعلى إبرازه هذا الجانب أو ذاك من الواقع. كما تكمن أصالة الفنان في الوسائل الشخصية التي يستعملها للوصول إلى مراده. مثلاً، هندسة وزخرفة بيوت العبادة تختلف بحسب نظرة الشعوب إلى الدين؛ فالكنيسة تتميز ببنائها المستطيل والظلال والصور والتماثيل، أما المسجد فهو ـ وإن كان كذلك بيت عبادة وخشوع ـ يمتاز ببساطة هندسته المعمارية وانعدام الصور والتماثيل. ثم إن الكنائس والمساجد يتنوع طراز بنائها مع المذاهب والبلدان والأجيال.

ولنضرب مثالاً آخر. المشهد الواحد يمكن أن يتصوره الفنان ويعبر عنه بطرق مختلفة. نشاهد في كل حالة نوعاً من التنضيد الجبري للمعطيات والنسب وتموجات الأضواء والانجسام والتوازن والزخارف في اللوحة، ومن الواضح أن كل ذلك رهين باستعدادات والفنان وذوقه، ولكن من الأكيد أيضاً أن مفاهيم الفن والتقنيات التي يستعملها المبدع هي من المجتمع، والتأثيرات الفكرولوجية التي ينفعل بها تؤدي الدور نفسه بالنسبة إلى النتاج، إن لم يكن أكثر.

نقبل دون معارضة أن يعتبر الإبداع إظهاراً للأفعال الحرة، ولكن من الصعب أن ننسب الاختراع إلى حدس شخصي محض، ونحصر مصدره في الحياة الباطنية فحسب، كما ظنه كثيرون من الفلاسفة.

يبدو الفن كتعبير كيفي عن إحدى فترات الحضارة بالنسبة إلى بيئة ما، وهو أيضاً إظهار لما يحدو تلك البيئة ولما تصبو إليه. إنه المكان الذي تنتصر فيه الزمنية[٣٢] والغائية. لقد بالغ برغسون إلى حد بعيد في إبراز الجانب الذاتي والأصيل للإبداع، لكنه ـ حتى بعدما وحد بين الحدس والإرادة، وأبرز الجانب البنّاء المبدِع للحلول خلال المداولات السابقة لاختيار وتنفيذ الفعل الإرادي ـ يؤكد (كما لو كان يعمل على تهديم ما أثبته سلفاً) أن الفعل الإرادي هو الفعل الذي نبرره بعد حصوله تبريرات لاحقة لا سابقة.

إذا كانت تلك النظرية البرغسونية صحيحة، وجب علينا أن نسأل: ما هو مصير حرية الاختيار ومصير العزم القاطع ومصير الفعل الإرادي؟

ما هي الوسائل التي تخول الوعي أن يصل إلى اكتمال تفتحه؟

هنا نلمس جوانب أخرى للإبهام الذي يهيمن على فلسفة الحرية عند برغسون، وبصفةٍ عامة على كل النظريات الذاتية حول الحرية.

يتبين ـ كما رأينا ـ في العرض المتقدم أنه يمكن أن تكون للفنان رسالة، رسالة سلام وكرامة، وذلك بالدعوة إلى التسامي والذوق الرفيع، إنها طريق معبدة توصِل إلى عالم التحرر.

---

(٣٢) نطلق هذا اللفظ على المعنى الذي أعطاه برغسون لكلمة زمن، لقد اعتبر دائماً الزمن كأنه نوع من التغير الذي يوجد في سائر التغيرات. Bergson, *L'evolution Creatrice*, p. 50.

القسم الرابع

التحرر بالعندية



سيبحث هذا القسم عن الفعاليات التي يتحقق بها التحرر، وعن الطرق التي تؤدي إلى هذا التحقيق، لكن على مستوى أعمّ مما سبق.

ما هي المفاهيم الملكية؟

ما هي الانفعالات الوجدانية التي تنشأ عن التملك؟

على هذا المستوى سنجد أن الفعاليات المحررة لا تتصل بالإبداع وبالجمال كما في القسم المتقدم، بل بالصراعات المجتمعية وبما يعتري البيئات البشرية من انسجام أو اختلال.

الفصل الثامن

التملك

فكرة الملكية وفكرة العمل

منذ العصور القديمة ومشكل التملك يشغل الفكر الإنساني. ولكي نظهر ارتباطه بمشكل التحرر قد يكفينا أن ننظر إليه في شكله الممتاز؛ أي كعلاقة بين الشغل ونتائجه. لكن هذه النتائج إن هي إلا أفعال تثبت الوجود الفعلي لمن يقوم بها، وتتيح له أن يتموضع ويتحقق. أما التملك، فحتى حينما يظهر امتداداً للشخصية في عالم الأشياء أو في شكل «مشاركة» يبقى مرتبطاً ارتباطاً لا ينفصل بفكرة الحرية. أليس الرق والاسترقاقية إلا صوراً ناطقة لذلك؟ لقد كان الأقدمون يميزون ـ مثلما نفعل نحن ـ بين نوعين من الملكية: ملكية المتاع، وملكية العقارات. ومن الممكن أن يعدّ العبد من هذا الصنف أو الآخر على السواء. كان العبد المُلحق بشخص المالك أو المواطن الحر ينتقل من سيد إلى آخر ومن يدٍ إلى يد، كقطعة من المتاع. وهناك أيضاً العبد الذي من صنف العقارات؛ نعني أنه يشبه الأرض التي كان ملحقاً بها، وهذا ما سمي في عصور سالفة بالاسترقاق الأرضي[1].

فمشكلة التملك لا تتعلق بالنظام الاقتصادي فحسب، بل إن معنى الإنسان ومصيره وتحرره. . . كل ذلك يوجد ضمنياً في مشكل التملك. كما يحتوي هذا المشكل على كل العلاقات التي تربط الناس في ما بينهم.

---

(١) See: fustel de Coulange, *La Cite antique*.

ولذلك عكف المفكرون ـ باختلاف اختصاصاتهم ـ على دراسة علاقة الإنسان بالملكية، سواء منهم المؤرخون والسوسيولوجيون، أو الفلاسفة، أو الإيثنوغرافيون، أو رجال القانون أو المشتغلون بالاقتصاد. إنها مشكلة أساسية لا بالنسبة إلى حضارة ما وقيمة الحريات التي ترتكز عليها فحسب، بل كذلك إلى معرفة الكائن الإنساني من الناحية السيكولوجية. فـ «ما هو ملك لنا» يظهر أنه يدخل في أعماق ذاتنا ويوسع أفقها، فكوني «مالكاً لشيء» معناه أني أكون وإياه وحده؛ أي إن ما أملكه يصير مادياً ومعنوياً جزءاً مني، وهذا ما يذكرنا بمثل مغربي «المال من الأكباد».

توجد عند «أفلاطون» أحد الانتقادات الأولى التي وجهت إلى الملكية، فقد دعا بطريقة مطردة إلى نظام فلسفي ـ اقتصادي ـ سياسي، تصبح الملكية فيه ملكاً مشتركاً[٢]. «أريد، أولاً، أن لا يملك أحد شيئاً يكون خاصاً به، إلا إذا كان ذلك ضرورياً». ولكن هذا النظام لن يكون مطبقاً إلا على حراس المدينة الأفلاطونية وحدهم، أما الطبقات المنتجة فإنها على العكس من ذلك تعيش تحت نظام الملكية الشخصية[٣]. ثم جاء «أرسطو» فدافع عن الملكية الشخصية من دون أي حصر وعلى الأخص منها الملكية العقارية، بل إنه برر الاسترقاق[٤]. فالأرقاء من الملكيات الشخصية، بله مجرد آلات حية وسيظلون كذلك ما لم يتحقق الحلم الأكبر: «لو استطعنا أن نعطي أمراً أو نقوم بإشارة لكي تؤدي كل آلة عملها... لما احتاج المهندسون إلى عملة ولا الأسياد إلى عبيد»[٥]. حينذاك، ستحتل الآلات مكان العبيد في جميع الأعمال على اختلافها من دون أن تنتزع من المواطن الحر حريته ومن دون أن يحرم من التفرغ للتفكير المجرد والتأمل. إنه حلم عظيم، غير أن تحقيقه ليس إلا افتراضات وتمنّيات أرسطية.

فالطابع الانتفاعي والنسبي لنظام جائر، كالاسترقاق، قد غاب عن

---

(٢) **الجمهورية**، الكتاب الثالث.

(٣) إن المدينة كما يراها أفلاطون ليست مطلقاً مدينة شيوعية.

(٤) امتلك أرسطو لنفسه أكثر من خمسة عشر رقيقاً.

(٥) أرسطو، **السياسة**، الجزء الأول، الصفحة ٤. انظر كذلك كتاب شوهل: إن افلاطون بالرغم عن كونه ولد في أسرة أرستقراطية تشجع فصرح بأن للأرقاء عقلاً، وهذه النظرية يمكن اعتبارها جد ثورية إذ ذاك.

أرسطو. مع أن السفسطائيين قد لاحظوا ذلك قبله، فـ «هيبياس» (Hippias) يؤكد أنه ليس للاسترقاق أيّ أساسٍ في الطبيعة البشرية. وكذلك الشأن حسب «أنتيفون» (Antiphon) بالنسبة إلى اعتقاد الإغريق، إنهم مخالفون تمام المخالفة للأجانب «برابرة» (Barbarus).

الرواقيون هم أيضاً يودون أن تؤسس مدينة ذات أبعاد شاسعة يشترك جميع الناس في تسيير شؤونها العامة. فكّر «زينون» في شيوعية تامة تتعدى الاشتراكية الأوليغارشية التي امتدحها «أفلاطون» في جمهوريته، فمؤسس المذهب الرواقي لم يميز مطلقاً بين يونان وأجانب، بين مواطنين وأحرار وأرقاء. . . وبذلك أبرز خطوطاً لفكرولوجيا نبيلة ترمي إلى النزعة العالمية التي ستتضح جلياً في ما بعد عند رواقيّ الإمبراطورية مثل «سنيكا» و«مارك أوريل».

يجدر بنا أن نذّكر ـ كذلك ـ بموقف أبي ذر الغفاري في القرن الأول للهجرة (والقرن السابع بعد الميلاد)، لقد دعا هذا الصحابي إلى إلغاء مطلق للملكية الشخصية، وحضّ على ثورة الفقراء من أجل إقامة مجتمع يسوده التساوي التام. لم يكفَّ طول حياته عن ترديد هذه العبارة النارية: (ويل للأغنياء من الفقراء). ولكنّ أبا ذر لم يترك أتباعاً وأنصاراً لنظريته، بل إن الاتجاه المعاكس هو الذي استأثر بالعقول والأنظمة في كل الأمة الإسلامية.

ويتسع نطاق مشكل الملكية مع ابن خلدون، فلم يعد يهم الميدان الشرعي فحسب ولا ميدان الفسلفة وحده؛ فنظرية ابن خلدون ترتكز على الواقع المجتمعي والاقتصادي أكثر منها على أي شيء آخر، فمن ذلك الحين أصبحت فكرة الملكية مرتبطة بتوزيع الخيرات وبالسلطة السياسية وباختلاف الطبقات. وشروح ابن خلدون في هذا الموضوع تثير قضايا مهمة صارت فيما بعد قضايا المصلحين الاقتصاديين والمجتمعيين وقضايا الموسوعيين مثل «برودون» (Proudhon) و«كونسيديران» (Connsidérant) و«إنغلز» (Engels) و«ماركس» (Marx)[٦]. يرى ابن خلدون أنه يجب ـ قبل كل شيء ـ أن نعتبر مختلف أصناف الخيرات من حيث فائدتها العملية.

(٦) انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، الباب الخامس، الفصل الثاني، في المعاش ووجوبه من المكتسب والصانع وما يعرض في ذلك كله في الأحوال.

فالشيء لا يمتلك حقاً إلا إذا استعمل، فالأولية هنا قد أعطت لاستعمال الشيء الفعلي مما يخالف تماماً المفهوم القانوني للملكية في الفقه الروماني. هكذا يقترب ابن خلدون من أبي ذر الغفاري، لكنه لا يذهب بعيداً فيلحّ في الطلب بالحذف التام للملكية. يرى ابن خلدون أن الملكية شيء معنوي ضروري، ولكن بما أنه مفكر «ذو نزعة إنسية واقعية» دعانا إلى أن نهتم بالحاجيات الضرورية قبل أن نفكر في الكماليات والبذخ، حتى يتسنى للجميع أن يحصل على ضمانات بمقتضاها يرضى حاجياته الحيوية.

تطرح الملكية، في العصر الحديث، مشاكل أكثر تعقيداً مما رأينا؛ فالعلاقات البشرية تتركز باستمرار في وسائل الإنتاج المختلفة وطرق تغيير المادة وقابلية التملك والسيطرة على هذه المادة وكسب المنتجات التي تصنع منها العمل. من هنا، أصبح الشغل جزءاً صميمياً من وعي الـ «أنا» لذاته بصفة الـ «أنا» فرداً وبصفته ملتزماً بروابط مع الـ «نحن».

في ديالكتيك المبادلات وفي علاقة المالك بالممتلكات يظهر العمل (رغم التعارض بين الطبقات) كمنبع للقيم ومكون شامل وأساس للوحدة داخل التعدد.

هناك مستويان يجب التمييز بينهما:

أولاً: مستوى العمل الذي يحررنا بإرضاء الحاجات البيولوجية.

ثانياً: مستوى العمل (بعد أن أصبح فناً)، إنه يحررنا من ربقة حاجات تضغط علينا جداً. فبمساعدة العمل نتجاوز الحياة النباتية المحض، ونعي أنفسنا بأننا لسنا مطلق جهاز هضمي.

فالفكرة الحديثة عن تحرر الإنسان تُطرح متصلة اتصالاً وثيقاً بالقدرة على التملك والعمل والربح... وبما أن الحريات تتداخل في سياق المحيط التاريخي والاقتصادي للبيئة، كان من النادر أن نصادف فلسفة إنسية كبرى ـ وخاصة في عصرنا ـ لا تعطى تلك المشاكل مكاناً خاصاً.

مثلاً، لا يمكن أبداً شرح مذهب «هيغل» من دون أن نأخذ بعين الاعتبار ما في هذا المذهب من اتجاهات سياسية ومجتمعية. إن فلسفة «هيغل» تعكس من بعض الوجوه مطامح الطبقة الوسطى في ألمانيا، في

القرن التاسع عشر، تلك الطبقة التي تريد التحرر من النظام الإقطاعي. بيد أنها لم تتوافر بعدُ على قوة تخولها قلب الأوضاع، فكانت مضطرة إلى أن تذعن دون رضى لمخلفات الماضي. إن «هيغل» يهتم بعلاقات كل طبقة بالشغل، كما يهتم بما بين الطبقات من ترابط. وهذا معنى من المعاني الممكنة بالنسبة إلى الجدل الهيغلي حول دياليكتيك السيد والعبد. فالدور الأساسي للرقيق هو أن يصنع أشياء تصبح ملكاً للآخرين، وبما أن وجود الرقيق مقيد بوجود الأشياء التي يصنعها، فإن الذي يملك تلك الأشياء يسلب الرقيق حريته ويجعل كينونته الحقيقية تنسج من استرقاق ذاته وتنحصر فيه. ولكن بما أن (هيغل محافظ) بالرغم عن رفضه للعبودية التي يتضمنها النظام الصناعي الذي يخضع فيه الفردُ لعمله، يعتبر نظام عدم مساواة الملكية الفردية نظاماً ضرورياً. ولكي يتخلص هيغل من هذا التناقض، يحوّل المشكل الاقتصادي والمجتمعي الذي تطرحه ظاهرةُ استلاب الحرية إلى مشكل فكرولوجي للعلاقات بين الوعي وموضوعه. فدياليكتيك «السيد والعبد» تبقى إذاً في مستوى العلاقات بين وجدان ووجدان آخر.

أما «كارل ماركس»، تلميذ هيغل، فيطرح من جديد مشكل استلاب الحرية ـ حرية العامل في النظام الرأسمالي، ويحاول أن يجد لهذا المشكل ـ على الصعيد الاقتصادي والمجتمعي ـ حلاً اقتصادياً ومجتمعياً. يرى ماركس أن لا وسيلة مُرضِية لإزالة سبب استلاب الحرية إلا بإلغاء نظام الملكية الخاصة.

ربما اعتُرِض على ماركس بما يلي:

نشاهد اليوم أن الأمم الاسكندنافية قد حافظت على الملكية الشخصية ومع ذلك حققت رقماً عالياً من الرُّقي المادي والرفاهية لمصلحة مجموع السكان على السواء من دون فروق طبقية؛ مما وفّر لكل مواطن الشروط الخارجية للتحرر. أما في الاتحاد السوفياتي والديمقراطيات الشعبية، فبالرغم من تقرير مبدأ حذف الملكية الفردية، لم تتهيَّأ بعدُ الأسباب الاقتصادية والمادية على العموم للتحرر الكامل. فما يلتزمه مفكرو الجبهة الشرقية الماركسية من تعلُّقٍ بالواقعية ومن نقد ذاتي هو ما جعلهم يبدون تخوفاتٍ من تضخم شروط الرفاهية المادية، فقد يعوق ذلك في نظرهم

السير الحثيث نحو التحرر الحق بسبب تعود الشعوب على الراحة وبالتالي على المواقف السلبية. أليست الحياة البرجوازية السهلة هي أيضاً عنصراً رئيساً في وجود الاستلاب؟

إذا لاحقنا تخوفات المفكرين الماركسيين السابقة حتى نتائجها البعيدة، أمكننا أن نستخلص أن حذف الملكية الشخصية وتأميم وسائل الإنتاج لا يكفيان لتحرير الإنسانية. فلربما تولد من التصميم ومن سيطرة الحزب والنقابة وأجهزة الدولة أسباب جديدة للاستلاب. وهذا ما جعل الماركسيين يهتمون بالبحث عن وسائل أخرى لمقاومة الشعور بالحرمان والقلق، مثل توفير مناطق جديدة للأعمال المجانية، والمنافسات، وتكثير كتائب الشغل. . .، إلى غير ذلك مما يتيح للشخصية الإنسانية مزيداً من التفتح. فحذف الملكية الخاصة وتأميم وسائل الإنتاج ربما يقضيان على جوانب من الاستلاب الاقتصادي المتجسد في سيطرة رأس المال على العمل. لكن هذا لا يزيح من طريق التحرر حرماناً آخر: هو استلاب عالم التصنيع. إن قضية الحرية مرتبطة بإرضاء حاجات المواطنين، إلا أن الرغبات والنزوعات من صميم الحاجات الملحة الأصلية.

وفي فرنسا خلافاً لرجال الاقتصاد الكلاسيكيين الذين غضوا الطرف عن العواقب المجتمعية للتصنيع، كانت لـ سان سيمون (Saint Simon) وبرودون (Proudhon) وفوريي (Fourier) نظرية عقلية ـ أو عقلانية ـ عن أزمات وشقاء هذا العصر، إلا أنهم لم يصلوا إلى تشاؤم يشمل الحاضر والمستقبل كما هو الحال عند رجال الاقتصاد الكلاسيكيين، بل يعتبرون الشر غير محتم ولا خالد: إن اقتصاداً مُحْكَمَ التنظيم سيقضي على هذا الشر.

للعامل الاقتصادي قدرة على التأثير في سير التاريخ العام، حيث إن العلوم والفنون والعقائد تخضع لماجرياته، كما أن السلوك الأخلاقي والحالات النفسانية لدى الفرد والجماعات هي أيضاً ليست إلا ردة فعل للبنيات الاقتصادية. فنحن وإن كنّا نحيا بالعنديات، لا نستغني مطلقاً عن أشياء أخرى هي أيضاً أصيلة ومتجذرة في الأعماق البشرية تؤثر في سير تاريخنا الفردي وتاريخنا الجماعي، نصارع من أجلها، ونتقبل جسيم

التضحيات لتحقيقها؛ لأنها من كيان كينونتنا، وقد ترغمنا أحياناً على أن نزهد في العنديات دفاعاً عنها وتضحيةً للحفاظ عليها. إن سلوك المحب الحق والمؤمن الصادق مثلاً يعكسان الصراع بين الكينونة والعندية، كما يعكسان غلبة الأولى على الثانية في الكثير من الحالات.

لم تُكتسب فكرة الملكية إلا خلال تطور المجتمع البشري، فالملكية تتصل بفكر الثروة في المعنى الذي يعطيه لها النظريون: كل ما يشبع حاجة بشرية[٧]. ففي اليوم الذي تصل فيه العلوم الإنسانية إلى درجة من التقدم بحيث يصبح الشخص أكثر تعرفاً إلى حاجاته في مجموعها ويستطيع إرضاءها بقدر كبير، يتحقق التحام تلك العلوم مع علوم الطبيعة ويغدو مجموع ثروات العالم ملكاً مشتركاً بين جميع البشر. وليس هناك أي مانع نظري أو مادي يتعارض مع هذا الاتجاه. إن تخوفاتنا مما يخبِّئه الغد وقصورنا عن معرفة تامة للكون، كل ذلك يجعلنا عديمي الثقة بالمستقبل، كثيري التكالب على الثروة، شرهين. هذا ما توصل إليه ابن خلدون منذ ستة قرون، إذ يقول السبب في ذلك: «أنه قد عرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه، وأنهم متعاونون جميعاً في عمرانهم على ذلك؛ فالقوت من الحنطة مثلاً لا يستقلّ الواحد بتحصيل حصته منه، وإذا انتدب لتحصيله الستة أو العشرة من حداد ونجار للآلات وقائم على البقر وإثارة الأرض وحصاد السنبل وسائر شؤون الفلح وتوزعوا على تلك الأعمال أو اجتمعوا وحصل بعملهم ذلك مقدار من القوت، فإنه حينئذٍ قوت لأضعافهم مرات. فالأعمال بعد الاجتماع زائدة على حاجات العاملين وضروراتهم، اكتفى منها بالأقل من تلك الأعمال، وبقيت الأعمال كلها زائدة على الضرورات، فتصرف في حالات الترف وعوائده وما يحتاج إليه غيرهم من أهل الأمصار ويستجلبونه منهم بأعواضه وقيمه فيكون لهم بذلك حظ من الغنى»[٨].

قد سبق لابن خلدون في باب الكسب والرزق (من الفصل الخامس)

---

(٧) انظر مثلاً: ابن خلدون، **المقدمة**، الباب الخامس، في «المعاش وجوهره من الكسب والصنائع» حيث يعطي المؤلف الخطوط الرئيسة لـ «السوسيولوجيا الاقتصادية».

(٨) انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، الفصل الحادي عشر.

أن بيّن أن المكاسب إنما هي قيم الأعمال، فإذا كثرت الأعمال كثرت قيمتها بين المنتجين، وارتفع مستوى الاستهلاك، فتكثر مكاسب المنتجين حتماً، وتدعوهم أحوال الرفع والغنى إلى الترف.

إذا جاز لابن خلدون أن يتفاءل إلى هذا الحد فيرى إمكانية وجود اقتصاد يقوم على توزيع عادل للمواد الأساسية للحياة بين جميع الناس على السواء، وذلك منذ ستة قرون، ألا يكون تطبيق النظرية أكثر إلحاحاً في عصرنا الحاضر وقد كثرت وتنوعت الوسائل التقنية في ميدان الإنتاج وفي ميدان الموصلات والتوزيع، كما توافرت إمكانات ترقية تلك الوسائل؟

لكن ـ ويا للأسف! ـ الأحداث لا تسير طبقاً لتلك النظرية. فحتى الأمس القريب كان لرأس المال الأولية بالنسبة إلى الجهود المنتجة، وإن إضافة رأس المال كافية في حد ذاتها لإبراز ما للمال من تقدير وإجلال في النفوس وأسبقية على العمل. حقاً، إن العمل بوصفه فكرة ونشاطاً مجتمعياً والمحرك الأول للحضارة أصبح يزداد دلالة ويُفرض كواقع أساسي. لذلك، برزت معارضة شديدة الحدة بين عالم رأس المال وعالم الشغل. فالحضارة حالياً تعيش مشاكل المزاحمة والأزمات التي أحدثتها تلك المعارضة.

إن الحياة الاقتصادية التي تنظم الثروات وتخصص الملكية الفردية تشمل الإنتاج والمواصلات والتوزيع واستهلاك الثروات. فإذا تقدمت أصناف العلوم التي تعمل لمصلحة الإنتاج، نما الإنتاجُ هو كذلك، بل يمكنه أن ينقلب رأساً على عقب. فبوسع الطاقة الذرية أن تحول الجبال إلى سهول، وأن تجعل البحيرات مراعي. يتعلق الاستهلاك بالإنتاج وبالمفهوم الذي لدينا عن التوزيع، ويعني ذلك في نهاية المطاف، أن الاستهلاك يتعلق بالكرامة الإنسانية وبالتضامن بين الأشخاص.

نجد في بعض البيئات نظامَ التوزيع يتيح لبعض الأفراد حظوظاً على حساب الآخرين. فالملكية تعفي أشخاصاً من الاشتراك مباشرة في الجهود التي يستفيدون منها، وهذا يُفترض استلاب حرية البعض لمصلحة الآخرين. إن الإنتاج لا ينمو بحسب حاجات المجتمع، بل حسب ما يحصل لرأس

المال من فائدة. هكذا عندما ينسلخ العمل عما يشخصنه يفقد قيمته المحررة، فما دام نظام الإنتاج لا يرتكز على مبادئ أخلاقية مثل العدالة والتضامن، ومادامت العلاقات الاقتصادية تفضل الأشياء المكتسبة والتي يمكن اكتسابها على الأشخاص، فإن الحضارة ستستمر تعاكس «أنسنة» العالم وأنسنة أجهزتها. ألا تعني كلمة (عزيز) من جهةٍ نادراً وقليلاً (وبالتالي ثميناً)، وفي الوقت نفسه حبيباً إلى نفوسنا؟ ذلك أن ثمن الشيء أو قيمة الكائن تعكس الحب الذي نكنُّه لذلك الشيء أو الكائن.

يتميز توقف الكائن البشري عن التشخصن بحالات غير سوية، أهمها شعور المرء بالعجز عن تملك أي شيء، وهو شعور بخيبة الاستلاب، لأن العندية عند البدائيين مساهمة وجدانية صوفية[٩]؛ إذ امتلاك الأشياء عبارة عن علاقة تربط المالك بما يملكه. فمثلاً، للأراضي قداسة لأنها أرض الأجداد؛ أي استرسال تاريخي، فهي بذلك ملْكٌ للجماعات، ومَن لا يملك لا ينتسب إلى الجماعة. فللملكية الوراثية طابع مقدس، لأن الأموات يعيشون فيها وبها، إلى جانب الأحياء رغم الموت.

هذا المثال يظهر لنا أن الملكية تزيل عن الممتلكات شيئيّتها وتذوتها إلى حد بعيدٍ[١٠]؛ لأن عناصر كانت في الأصل خارجة عن الاقتصاد أحاطت مفهوم التملك بهالة من القدسية إلى حد أنها صارت من مكونات الملكية. وفي الحقيقة، إن هذا المظهر الديني بالنسبة إلى البدائيين خيرُ ضمانٍ للتملك.

بعد المرحلة المتقدمة بكثير أصبحت الملكية تتمتع بقانون شرعي، وأخذ مفهومها يتطور. فالإنسانية ليست مدفوعة بحتمية طبيعية إلى التملك، كما ادعاه برغسون، بل على العكس، إن الحرب التي تشن بين الغني والفقر هي التي تحدد الملكية في كل عصر. ولكي يدافع المرء عن ثروته يلجأ أحياناً إلى الدين ـ الطوطم، وأحياناً إلى المشاركة الجماعية

---

(٩) Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris: Alcan, 1910), et *L'âme primitive*, 1927.

(١٠) اخترنا «ذوّت» (صيره ذاتاً) في مقابل subjectiver الذي ضده objectiver موضع (صيره موضوعاً).

بالعمل في الأرض، وإلى المشاركة في الربح؛ لكي تكون جماعة منسجمة، تركز كل اهتمامها في الدفاع عن الأرض المشتركة أكثر مما تندفع بحب الحياة المعشرية.

لقد حلل برودون مظهراً آخر للقضية، وهو التطور المرتبط بالاقتصاد والملكية معاً: «فلنضرب مثلاً بالملكية عند الرومان، «كان رب الأسرة... يستمد كل الأشياء من العمل الفلاحي ولا يطلب أي شيء من أي أحد، يبيع قليلاً ويشتري أقل مما يبيع... هكذا كان للملكية وجود واقعي، لأن المالك كان لا يعتمد إلا على نفسه في عيشه اليومي... فالمالك هو مبدأ الملكية وغايتها، لأنه كان يجسم الإنتاج والتداول والاستهلاك، كان يحيا في ذاته ومن أجل ذاته». وتعاقبت بعد الملكية القديمة الملكية الإقطاعية التي دامت حتى الثورة الفرنسية ١٧٨٩م. هنا أيضاً الأسرة عالم مغلق من دون اتصالات خارجية، كلٌّ في بيته، كل لذاته، فلم يكن المرء يحتاج لأحد. الملكية واقع ملموس، والإنسان لا يكتمل إلا بالملكية. إن استقلال الثروات كان يشكل ضماناً للشعب[١١]. وأخيراً، تحولت الملكية إلى وثيقة اسمية ولم تعد تستمد قيمتها من العمل الشخصي، بل على العكس، من مجرد اندماجها في ميدان التداول العام! عندما يكون التداول منتظماً ومكتملاً، فإن الملكية ـ بصفتها امتيازاً ـ تصبح في مصلحة المالك، وإذا ما توقف التداول فقدَ الامتياز مفعوله وبات المالك في تلك اللحظة بالذات فقيراً كالبروليتاريا[١٢].

لقد توافرت للعالم ـ بتوسعه في الزمان والمكان ـ إمكانات ضخمة من حيث الإنتاج والثروات الجديدة. هكذا تتغير أبعاد الملكية من جوانب كثيرة، بل حتى من حيث طبيعتها. هذا واقع يلاحظه المؤرخون وعلماء الاقتصاد. أما دور الفيلسوف، فلا يمكن أن ينحصر في المشاهدة. إن الفيلسوف مدفوع لأنْ يهتم بالبحث عن الوسائل الأكثر فعالية ونجوعاً كي يستفيد من التقدم المادي مجموعُ النوع البشري، ويستعين كل واحد منا

---

(١١) Proudhon, *Solution du problème social, banquet et échange*, in oeuvres completes ([s. l.]: Editions Lacroix, [s. d.]), T. VI, p. 149.

(١٢) المصدر نفسه.

على تحقيق التفتح الكلي لشخصيته داخل مجتمع إنساني. حقاً، حيث تنتصر العدالةُ تهدف الفلسفة الحقيقية إلى تحرير المجتمعات وإقامة العدالة الفعلية الشاملة لجميع الأشخاص؛ نعني فرض احترام الكرامة الإنسانية احتراماً عفوياً مضموناً بصورة متبادلة مهما يكن الخطر الذي نتعرض له في الدفاع عنها(١٣).

كل القوانين الوضعية تضمن حقوقاً مكتسبة وتدافع عن مصالح معينة، وبقدر ما يتسع المدى المشخّص لحق مكتسب، بقدر ما يصبح هذا الحق ذا صبغة أخلاقية ويسهم في التحرر. وعلى النقيض من ذلك، بقدر ما تخضع المصالح الضرورية لشخص وتعوق التضامن بين البشر، بقدر ما تعاكس الأخلاق (لأنها تعاكس مبدأ العدالة) وتنافي الفلسفة (لأنها تحرم الشخص من الانبثاق والتحرر). إن المصالح ترتبط بالعلاقات المجتمعية وبالقوى المنتجة وبالطبيعة الإنسانية، فهي لا تنعكس في وعينا بكيفية أو بأخرى إلا بعد أن تنشأ وتتكون. فمن البديهي أننا لا ندافع عن أية مصلحة إلا بعد أن يكون قد اتصل وجودها بوعينا، لكن يجدر بنا أن نحدد بأن المصالح التي يدافع عنها القانون ليست وليدة الوعي الإنساني. إن مستوى الوعي المجتمعي هو الذي يحدد محتوى القانون ويحدد الشكل الذي يجب أن يتخذه انعكاسُ أية مصلحة في وعينا، وباختلاف العصور تختلف أشكال ذلك الانعكاس. فالقانون ليس من القوى الفيزيائية أو الطبيعية؛ نعني أنه ليس شيئاً يوجد مستقلاً عن فعاليات الإنسان، بل إن القانون نظام يصدر عن الناس ولمصلحتهم، فلا يهم مطلقاً أن يكون الإنسان عندما يقوم بأي نشاط خاضعاً إلقانون السببية أو أن يعمل اعتباطياً. فبطريقة أو بأخرى، سواء بالنسبة إلى قانون السببية أو بالنسبة إلى الحرية، القانون لا يتكون خارجاً عن فعالية الإنسان، ولكن بفضلها وبوساطتها يتكون(١٤).

إذا تولد من الشغل (أو عن كل فعالية بصفة عامة) مقدارٌ متساوٍ من

---

(١٣) Proudhon, *De la justice dans la revolution et dans l'Eglise* (Paris: [s. n.], 1923).

(١٤) انظر: N. Korkonnov, *Conférences sur la théorie générale du droit* (Saint-Pétersbourg: [s. n.], 1894), p. 279.

الحزن والفرح، فهذا لا يمنع العمل من أن يكون تأكيداً أصيلاً لكينونتنا البشرية: العمل يثبت أن وجودنا إرادة مستقلة وقدرة على الحركة والتغير. وبفضل هذه الإرادة وتلك القدرة، نفرض وجودنا على الطبيعة وفي الطبيعة؛ إذ نعطيها دلالة، ونجعل منها مجتمعاً متضامناً يرمي إلى التعالي. فالعمل ـ في مفهومه هذا، أي بوصفه أداة فعالة للتحرير ـ غالباً ما كان مجهولاً من لدُن القدماء، كما يشهد بذلك ما يحمله سقراط من احتقار للأعمال اليدوية والتقنية طبقاً لما رواه عنه تلميذه أفلاطون: «كيفما كانت الخدمات التي يمكن أن يؤديها مهندس ما فإنك تحتقره ولن ترضى أبداً أن يتزوج ابنك بابنته»[١٥]. أما أرسطو، فقد ارتأى أنه لا مكان في المدينة الفاضلة النموذجية للصناع والحرفيين[١٦]. (كتاب السياسة).

---

(١٥) Platon, *Gorgias*, 512b. ch. 1er; *les lois*, VII, 846; *République*, VI, 495 E, VII, 522 B, IX, 590 C; *Théetete*, 1756, 176 d.

(١٦) كتاب السياسة، ١٧، ٣.

الفصل التاسع

الملكية والمزاحمة

لقد أشرنا إلى بعض المذاهب التي حللت العلاقة بين الملكية والحريات، كما لاحظنا هنا، أن الفلسفة البرغسونية لم تترك مجالاً لمشكلة التملك، لأن الحريات فيها بالأساس فردية ومباشرة ومجردة. ونود الآن تحليل هذه النظرية.

إن وساطة العمل والملكية بصفة عامة تخالف مفهوم الحرية الداخلية أو مطابقة الذات مع الذات التي خصص لها برغسون كتابه **رسالة في معطيات الوجدان المباشرة**.

وقد كان من المتوقع أن نرى (المنبعان) بصفته كتاباً يعالج مشكلتي الأخلاق والدين، أي مؤسستين مجتمعيتين، يدرس مشكل الملكية، بيد أنه لم يفعل.

ألا يعد هذا ثغرة كبرى في الفلسفة البرغسونية؟

لكن، بالرغم من أن مشكلة التملك لم تُوضع في (المنبعان) بطريقة منظومية، فإنها قد أثيرت بصفة غير مباشرة في أكثر من صفحة من صفحات الفصل الأخير. فبعد أن جعل «برغسون» من الأخلاق المفتوحة أخلاقاً تشمل مجموع الإنسانية، اضّطر إلى أن يتعرض إلى مشكلتيْ الحرب والسلم، لأنهما تقلقان أكثر من أي مشكل آخر المجتمعات المعاصرة: علينا أن نجد وسائل تخولنا أن نجعل المصالح الخاصة تخضع للمصالح العامة، لمصالح النوع البشري. تضوع إذاً «الأخلاق المفتوحة»

في سياق تاريخي، وتعض على الأحداث المعاصرة. فمن هذا الجانب نعود إلى مشكل الملكية ومعارضة مصالح الأفراد لمصالح الشعوب.

من الجائز أن فكرة «الأخلاق المفتوحة» اختمرت في فكر «برغسون» عندما تكونت جمعية الأمم بـ «جنيف»، كما يجوز اعتبارها مستوحاة من أمنية طالما خالجت فكر أوغست كومت (A.Comte) الذي ود أن يؤسس دين الإنسانية، ديناً يوحّد معتقدات الشعوب. وعندما تحدث مؤلف (منبعا الأخلاق والدين) عن جمعية الأمم قال إنها مؤسسة في مصلحة السلم، وإن الذين أسسوها قاموا بعمل جليل، فهم بحق المحسنون إلى الإنسانية[1]. وفي عام ١٩٣٢م، تنبأ برغسون بعمل سيقع بعد سبع سنوات تنبؤاً دقيقاً، فندد في قلق وحسرة بالأزمة العالمية المتوقع حدوثها من جراء الأسلحة الرهيبة المدمرة: «إذا استمر العِلم في سيره الحالي، فإننا نقترب جداً من اليوم الذي يصبح فيه البلد يملك سراً مدخراً، الوسيلة لسحق خصومه سحقاً تاماً، فلن يبقي أبداً أثر لمغلوب على وجه البسيطة[2].

هكذا قبيل حرب ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥م شعر برغسون شعوراً قلقاً بخطر الحرب، وهكذا قد كان يحيا إذ ذاك سنواته الأخيرة. نلمس بانفعال كبير ذلك القلق وتلك الحسرة في محاضرة ألقاها من راديو باريس تحت عنوان «كلمات عن الفلسفة الفرنسية»، نقتطف منها هاته الجُمل: «بوسعنا أن نستعيد ذكرى ما نحن، ويجب أن نفعل ذلك في وقت تتعرض ثقتنا بأنفسنا للوهن والضعف. إننا نجتاز مع العالم أجمع أزمة خطيرة يلزمنا أن نقوم ببذل مجهود كبير ويجب أن نقوم به كيفما كان الحال»[3].

لقد تقدم لبرغسون في بداية الحربة العالمية الأولى (١٩١٤م) أن صاح كذلك صيحة مفجعة للاستغاثة من الخطر المحدق بالإنسانية، وكانت صيحته عنيفة وحزينة مؤثرة[4].

---

(١) Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 30.

(٢) Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 305.

(٣) نشر راديو باريس هذه المحاضرة.

(٤) انظر: محاضر أكاديمية العلوم الأخلاقية والمجتمعية الفرنسية، الجزء ٧١، ص ١٣٢، سنة ١٩١٤م.

لن يتحقق تحرر الإنسان إلا في جو من الثقة بالإنسان وفي الأمل بالمستقبل. لقد سبق لكانط أن كانت له الاهتمامات نفسها، ففكّر في إقامة نظام دولي، وهذا كثير الشبه بجمعية الأمم التي تحدث عنها برغسون. الواقع أن لـ «كانط»، بالإضافة إلى فلسفته النظرية وفلسفته العملية، فلسفة للتاريخ، ولفلسفة التاريخ هذه مسلمات كما للعقل الأخلاقي مسلمات. يؤكد «كانط» أنه من الضروري أن تتكون فكرة عن شكل سامٍ للمعشر البشري؛ يعني لبيئة تنضوي تحتها جميع الأمم متآخية. إن وجودَ هذه البيئة شرط ضروري لسلام عالمي دائم، وهذا المعشر البشري العالمي ضرورة ملحة عملية من دونها يفقد التاريخ اتجاهه ومعناه.

إن اتجاه «برغسون» كاتجاه «كانط»، كلاهما نبيل ومهم.

فماذا يقترحه برغسون لتحقيق مطلبة؟

١ ـ القضاء على الحرب

لنتفحص تطور تفكيره كي تتضح لنا الاتجاهات التي ينبغي اتباعها حتى نصل إلى هذا الهدف. يقول في (المنبعان): علينا أن نعمل على إزالة أسباب الحرب، وهذه مهمة يجب أن تتكفل بها منظمة عالمية. إنها واجب تفرضه الأخلاق على كل بيئة متفتحة. وللقضاء على أسباب الحرب، من الضروري أن نعرف بالتدقيق هذه الأسباب. أخطرها ـ في نظر برغسون ـ هو التزايد المفرط لعدد سكان الأرض. إذاً يجب أن نحكم التناسل بتحديد، تحديداً معقولاً. إن الاستسلام لغريزة التناسل أكثر خطراً منه في أي ميدان آخر. لقد فهمت ذلك الميثولوجيا القديمة جيداً، لأنها كانت تقرن إلهة الحب بإله الحرب: فكلما تركت فينوس حرة تبعها «مارس»[٥]. هذه فكرة رغم أنها منبثقة عن نبل وحسن نية، تثير بعض الانتقادات لتأثرها بكيفية مباشرة أو غير مباشرة بنظرية مالتوس (Malthus). لقد أثبت مالتوس سنة ١٨٠٢ أن الحيوانات، في إقليم ما، تتكاثر بحسب متوالية هندسية، في حين أن النباتات التي تستخدم في تغذيتها تزداد طبقاً لمتوالية حسابية. فسيأتي يوم يختل فيه الاتزان بين التزايد المفرط في السكان من

(٥) See: Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 309.

جهة، وبين كمية التغذية اللازمة من جهة أخرى، وعن هذا الوضع الحتمي سينتج صراع الحيوانات من أجل الحياة.

وقد شيد داروين نظريته حول الانتقاء الطبيعي على أساس فكرة مالتوس. إن المزاحمة الحيوية تضمن البقاء لمن هم أكثر كفاءة (كفاءة جسمية على الخصوص). فهذا المذهب يبرر، بكيفية غير مباشرة، وجود الحرب بين الشعوب: «الطبيعة لا تريد إلا مجتمعات صغيرة، ولكنها ـ رغم ذلك ـ فتحت الباب أمام نمو وتوسع المجتمعات، لأنها أرادت أيضاً الحرب، أو على الأقل هيأت للإنسان شروطاً حياتية تجعل الحرب أمراً لا مفر منه»[٦].

ونجد نغمة مشابهة في صفحات أخرى من (المنبعان)، يؤكد فيها «برغسون» نوعاً من حتمية الحرب. إن منشأ الحرب هو الملكية الفردية والجماعية، وبما أن الإنسانية مجبولة مسبقاً على الملكية، من حيث بنيتها، فالحرب أمر طبيعي.

يبدو أن «برغسون» يؤيد النظرية المالتوسية ـ الداروينية، مع أنه ظهر خطؤها ظهوراً جلياً إلى الحد الذي لم يعد أحد يؤيدها في أيامنا هذه. أثبت علم الاقتصاد السياسي من جهته معتمداً على الإحصاءات أن النظام الحالي كثيراً ما يعاني أزمة اختناق تحت وطأة تضخم الإنتاج أو بسبب قلة الاستهلاك الناتجة عن توزيع غير عادل للثروات، ومن نقص ذريع في القوة الشرائية، أكثر مما يعاني من زيادة مفرطة في عدد السكان. لقد تلفت كميات ضخمة من الإنتاج الزراعي للمحافظة على استقرار الأثمان[٧].

نجد في الصفحة ٣٢٦ من (المنبعان) أن «برغسون» يعترف بوجود أزمات تنتج من تضخم الإنتاج وأنها تشمل المنتجات الزراعية، بيد أنه ـ ويا للأسف! ـ لم يستخلص من ذلك النتائجَ اللازمة مع أنه مفكر يهتم

---

(٦) Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 293.

(٧) فحتى أيامنا هذه، ما زال أكثر من مليارين ونصف من البشر يعيشون على تغذية أقل مما تستلزمه الحياة، بينما تؤكد التقارير الرسمية أن بعض الدول تعاني اختلالاً في نظامها الاقتصادي والسياسي من جراء تضخم الإنتاج الفلاحي. انظر دراستنا: *L'ere de la detraumatisation* (Beyrouth: le cenacle libanais, 1965).

بالأخلاق، لأن فلسفته كما يقول»ألبير تيبودي A.Thibaudet» ليس لها طابع عملي ولم تصل إلى أي نتيجة أخلاقية. يهتم برغسون بالسيكولوجيا والميتافيزيقا ولا يزال اهتمامه موجهاً، على الخصوص، بالإصلاح النظري الميتافيزيقي[٨].

صرح «برودون Proudhon» في سنة ١٨٤٦م بعد أن حلل العلاقة بين البطالة وقلة الاستهلاك أن سبب الأزمة هو «فائض الإنتاج» الذي يدل على نقصان في ترويج البضائع أو شقاء الشعب. خلافاً لما يراه «برغسون»، إن الطبيعة لا تهيئ للإنسان شروط الحياة التي تجعل الحرب أمراً لا مفر منه، بل على العكس، إن الكائنات البشرية هي التي ترفض كل تقسيم عادل ومعقول لثروات الطبيعة ومنتجات العمل، الجميع يعمل على تباعد بعض عن بعض مع الاحتقار والطمع من دون انقطاع، إنهم بصراعهم وتسابقهم على الأسواق يحققون عملياً فكرة «هوبز» التي لخصها في عبارته الشهيرة: «الإنسان ذئب بالنسبة إلى الإنسان»!

الطبيعة البشرية لا تجعل من الحرب ضرورة، ولكن البنية المجتمعية في نظام المزاحمة الحرة هي التي تؤدي إلى الحرب (والمزاحمة الاقتصادية هي المرحلة الأولى: إنها الحرب الباردة)، وهذه الحرب تنعكس على النفس البشرية وتنتزع منها ما يؤنسنها.

عندما تبحث الكائنات البشرية عن وسائل إشباع الحياة تصنع تاريخها بنفسها وتغير طبيعتها الخاصة. إن السوسيولوجيا والتاريخ يشرحان كيف أن مختلف الوسائل لإرضاء الحاجيات تؤثر في العلاقات المجتمعية، وحتى في مختلف نشاطاتها المعنوية. قد تبرر استرقاقية العصور القديمة (تاريخياً) بالنسبة إلى من مارسوها، لأنها كانت القاعدة التي تُبنى عليها كل الأجهزة المجتمعية[٩]. فلا غرابة إذاً إذا وجدت الحرب مبررات وكانت الوسيلة الوحيدة لكي تتزود الشعوب بالرقيق، وهي ضرورة اقتصادية حيوية.

بيد أن الأخلاق والفلسفة منذ عهد بعيد إلى أيامنا هذه، ما فتئتا

---

(٨) إن حكم (تيبودي) على (برغسون) بالرغم من أنه كان في عام ١٩٢٣م ينطبق على كتاب (المنبعان) الذي صدر في سنة ١٩٣٢ (Thibaudet, Le bergsonisme, p. 27).

(٩) انظر كتاب السياسة لأرسطو.

تظهران قيمة الشخص وتفسران الفعاليات البشرية، فلم يعد العمل يعتبر نظاماً خسيساً، بل على العكس. فبفضل الشغل أخذت فكرة «شخص» تبرز وتتبلور وتفرض نفسها كقوة تبدل باستمرار فظاظة الطبيعة ومقاومتها للبشر، إلى عالم من القيم ينمو ويتأنس دون انقطاع. وأتاح العلم من جهته للمجتمعات أن تتطور وتجعل التحرر المادي ممكناً، وذلك منذ أن أعقبت الأنظمة الاسترقاقية والإقطاعية أنظمةٌ تقوم على انتشار الآلة، فحقق العلم بهذا أحلام أرسطو التي أشرنا إليها في أوائل الفصل.

يستنتج مما سبق، أنه ليس هناك ما يبرر مطلقاً الحرب في عصرنا الراهن لا من حيث الأخلاق ولا من حيث وجهة نظر العلم. ولكن يمكن أن نتساءل:

كيف نفسر النزاع المسلح بين الشعوب رغم التقدم الذي حُقق في جميع الميادين؟

هل يجوز لنا أن نقول إن الحرب أمر مقدر لا مرد له؟

يرى «برغسون» أن منشأ الملكية هو الحرب، وهذا رأي من الصعب علينا إنكاره كلياً؛ ففي الواقع، نلاحظ أن الملكية الفردية لكي تحمي نفسها ولكي تنمو، تحرض على المزاحمة الاقتصادية، أي على النزاع الحر بين المصالح، فيزيح القوي الضعيف. فإذا ما ظهرت المزاحمة المفرطة كـ «حرية»، فذلك لا يقع إلا بقدر ما نستطيع أن نتعامى عن الصراعات الصامتة الخداعة: الحرب الاقتصادية. أيمكن أن نعيش في سلم؟ والحال أننا منضوون في اشتباكات جهنمية، حيث تسود معايير المنفعة وحدها كهدف موجه لسلوك الإنسانية!

نعم، حرب المصالح حرب مقنعة لا تعرف هوادة، وتمر بعدة مراحل: من الصراع البارد الخداع، إلى الصراع الحار حيث لا يتورع عن أي إجرام. ولربما أثار ذلك حروباً عالمية. حقاً، غالباً ما تقع اصطدامات حتى بين الأقارب في الأسرة الواحدة من جراء المزاحمة الاقتصادية، وهذه الصراعات في بعض المستويات تتحول إلى صراعات قوية.

كل ذلك شيء حقيقي اليوم، كما كان حقيقاً في الماضي. فـ «إلياذة»

(هوميروس) تمثل فصلاً من المشكلة الدائمة، مشكلة المضايق والطرق الرئيسة للمبادلات الاقتصادية[١٠]. إنها انعكاسات للصراعات الداخلية، في القرن السابع قبل الميلاد، بين المدن الإغريقية التي كانت تتزاحم من أجل احتلال القواعد العسكرية، والأسواق الاقتصادية في آسيا الصغرى، والسيطرة على ممرات (البوسفور). تظهر (الإلياذة) العواصم الإفريقية الصغيرة وقد أصبحت إمبريالية، تحت تأثير المزاحمة الاقتصادية، حتى اضطرت إلى أن تندفع في سياسة توسعية في «ما وراء البحار». فالإله (زيوس) قد قرر حرب (طروادة) للتخفيف عن الأرض مما يثقلها من السكان. من الممكن أن نقول نفس الشيء عن (الأوديسا)، إنها تاريخ حملة للسيطرة على القصدير. هذا ما يفسر غزو الطرق البحرية والممرات والموانئ التي تصل إلى المناجم في (إيطاليا) من جهة، ومن جهة ثانية في (القوقاز)، حيث يوجد المعادن الضرورية لصناعة الأسلحة. لقد اعتمد (هوميروس) على هذا الأساس الواقعي المتصل مباشرة بالحياة الاقتصادية عند الإغريق، ليطلق خياله ينمق نصوصاً شعرية وأسطورية.

من الجائز أن نتفق مع «برغسون» على أن الملكية الخاصة قد تؤدي إلى الحرب، على شرط أن نميز بين الملكية الخاصة التي تزكيها أخلاق المنافسة السليمة والتضامن، وبين الملكية التي لا تعترف إلا بقانون المزاحمة. إن التملك لا ينمّي الكائن البشري ويغنيه إلا بقدر ما يدخل عليه من ثروات مشخصنة تجعل منا كائنات متآخية في نطاق الحرية[١١].

لنا تحفظ آخر على رأي برغسون: من الصعوبة بمكان أن نضع الملكية الفردية والملكية الجماعية على صعيد واحد، كما في (المنبعان). إن الحروب «الحتمية» و«الطبيعية» التي يتحدث برغسون عنها توجد في الواقع ولكن لا تفهم إلا في ترابط مع مصالح متعارضة داخل بيئة تسود فيها الأنانية، فتتفكك الأخلاق. وكما قال (سان سيمون): «لم يعد الإنسان ينفعل وجدانياً إذا خوطب قلبه، بل ينفعل كلما رأى أن ثروته في

---

(١٠) Emile Mireaux, *les poemes Homeriques et L'histoire grecque* (Paris: Albin Michel); and *La vie Quotidienne au temps d'Homere* (Paris: Hachette).

(١١) انظر كتابنا: **دراسات في الشخصانية الواقعية**، الجزء الثالث، الفصل الثالث.

خطر»[١٢]. وعلى العكس من ذلك، بانقراض حرب المصالح المتعارضة يصير كل الناس شركاء ولن تعود مزاحمة ولا معاداة. أظن أن «الزكاة» في الإسلام قد شرعت لهذه الغاية؛ تأكيداً وتأييداً للمشاركة والمنافسة لا للمزاحمة.

نجد في (المنبعان) نقطة أخرى تستوجب المناقشة.

عندما أثبت «برغسون» أنه مقدر على الإنسانية، بمقتضى طبيعتها، أن تمتلك، استنتج أن الحرب أمر طبيعي ما دام التملك منبعاً للحروب. لا نرى على أي مبدأ يعتمد ليقرر وجود هذه الحتمية القدرية التي تسير عليها الطبيعة الإنسانية. فعلى العكس، إن إرضاء حاجياتنا هو الذي يمكنه أن يتصف بالأولية والضرورة، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. فليس من قبيل المستحيل أن تكون لنا أنماط خارجة، في آن واحد، عن نظام الاقتصاد الموجه وعن نظام الاقتصاد الحر، يتوافر فيها إرضاء حاجاتنا وتصان فيها كرامة الإنسان. من الممكن أن يقوم نظام ثالث لا يرفض الملكية الخاصة ومع ذلك يتجاوز مبدأ المزاحمة أو يرفضه، هذا النظام لن يقضي على كل المبادرات الفردية، ولن يمنع من التوفير لمصلحة اقتصاديات الأسرة، بل يفتح المجال لأجهزة اقتصادية تعيد إلى المجتمع الثروات التي تستغلها الأقلية على حساب جهود الأغلبية. ولن يتحقق ذلك إلا في نظام لا يحصر مطامح الفلسفة الاقتصادية في مجرد إحصاءات، كما يفعل بعضهم اليوم. إن الإحصاءات، ولكنها غير كافية، حتى من جانب المنهج. إنهم يحمّلون الإحصاءات أكثر من الواقع، ويقوّلونها أكثر مما تعني: يدخلون عليها تعديلات ويعرضون عن العناصر غير المواتية لتأملاتهم في المعطيات التي لا تقبل التعداد، نظراً إلى اهتمامهم المفرط بالتنسيق الاختياري والاختيار المنسق. علم الاقتصاد الحقيقي يجب ألا يسرف في الخضوع للاتجاه العلمي الذي يرد كل شيء إلى الرياضيات والظاهرات الطبيعية، حيث تستعمل الأرقام للتظاهر بالموضوعية، فتمسي وكأنها انعكاس باهت لخطاطات باردة جامدة لواقع جاف، وفي هذه الحالة ينحصر دور الاقتصاد في تجميع الأرقام وكأنه مجرد آلة حاسبة. يستنجد دائماً علم الاقتصاد

---

(١٢) المصدر نفسه.

التقليدي بالبراهين المجردة وبالاستنتاجات، فلا نبني الحقائق الاقتصادية إلا نظرياً وعلى فرضيات تتعلق بطبيعة بشرية مقتبسة من سيكولوجيا الاستبطان. أما بعض الاقتصاديين المعاصرين باعتمادهم على الإحصاءات فقط، فإنهم يقيمون إلى جانب الاقتصاد التقليدي اقتصاداً يعتمد على الرياضيات؛ يعني أنهم في حالة ما إذا تجاوزوا في ميدانهم مرحلة التقدير بالكلمات انتقلوا إلى التقرير بالأرقام. إن ذلك تغيير في التصميم أو الشكل وليس تغييراً في البنية والتوتر؛ إذ الحدس والاعتبارات الرومنطيقية والاستبطان تركيبات فرضية لا تقل في ذلك عن الاستنتاجات الرياضية ـ المنطقية. فلكي يؤدي علم الاقتصاد السياسي المهمة الملقاة عليه، يجب أن يعيد النظر في أهدافه ومنهاجه، وأن يبذل جهده أيضاً ليصبح فلسفة علمية، ويتشرب حتى أعماقه بنزعة إنسانية منفتحة واقعية.

هكذا إذا ما تأنسن علم الاقتصاد لن يعود تبريراً للوضع الراهن، أو لفكرولوجيا نظام قيم خاصة بفترة من التاريخ، ولكنه سيصبح علماً حقيقياً، ولكي يكون علماً موضوعياً همّه أن يعكس بأمانة الواقع في كل تغيراته وفي نسبيته، عليه أن يخضع لمصلحة مجموع الإنسانية.

٢ ـ المزاحمة هي منبع الشر

بدا لنا أن تفكير«برغسون» مستوحى من نظرية (مالتوس)، وإن كان تفكيراً يمتاز بدقة أكثر بالرغم من كون أدلته ضعيفة بالنسبة إلى الأدلة المالتوسية. يكتفي «برغسون» بأن يلاحظ أن عدد سكان العالم قد تضخم تضخماً مفرطاً، وأن الحروب في العصر الحاضر مرتبطة بالطابع الصناعي الذي تتسم به حضارتنا[١٣]، ثم يتساءل بشيء من التشاؤم: ماذا نفعل؟ أننساق مع الخوف؟ أم نتعلق بالآمال؟ فلطالما سمعنا أن التصنيع والآلية قد تحققان سعادة الجنس البشري. أما الآن، فمن الممكن أن ننسب إليهما كل ما نعانيه من شرور[١٤].

مثل هذا الاتهام الذي يوجهه «برغسون» إلى الجهود الصناعية وبالتالي

(١٣) Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 301.

(١٤) Ibid, p. 310.

إلى قدرة العلم المساندة لها، يلقي بنا في حيرة مقلقة. أليس النمو الآلي هو الذي يجعلنا نسيطر أكثر فأكثر على الطبيعة؟ إنه اتهام من شأنه أن يشككنا في قيمة تقدم العلم الذي نعلق عليه كل الآمال في التحرر الفعلي. فالجهد الصناعي ـ لا محالة ـ وسيلة من أنجع الوسائل للتخلص من نيرة الطبيعة والضرورة، كلما أحسن استعماله: الآلة تقوم مقامنا في الأشغال التي تتطلب جهداً كبيراً وتنمي قدرتنا الإنتاجية وتسهل المواصلات والالتقاء بين مختلف أنحاء العالم، كما تساعد في توزيع عادل للثروات، وبمجرد ما تصبح الأجهزة الآلية رهن تصرف الجميع يمكنها أن تساعدنا على التحرر وتجعل من الأخلاق المتفتحة واقعاً حياً. ينبغي ألا ينحصر دور المشتغل بالأخلاق في صبّ اللعنات على التقدم التقني الذي يعتبر أساساً للتقدم في الميادين الأخرى. على الأخلاقيين أن يقوموا باستنكار الوسائل المستعملة لاستثمار خيرات هذا التقدم، فعوضاً من أن نبدي تخوفات من الحرب ومن الاعتقاد بأنها شيء مقدر حتماً، وعوضاً من أن نعيش في جزع دائم معتقدين أن الحرب غريزة عميقة في الحضارة الحالية، يجب علينا أن نبحث عن الوسائل التي تمكننا من اجتثاث هذا الشر.

حقاً، إن المزاحمة الاقتصادية جذر من الجذور المضرة التي أشرنا إليها من قبل: تدفع المزاحمة إلى العدوان، لأن كل واحد منا يشعر وكأنه مُلقى به في هذا العالم من دون إعانة خارجة عن قواه الذاتية، ومحتم عليه لكي يضمن نصيبه من هذه الحياة أن يكافح ضد الآخرين. لكن، ألا يتحتم علينا أخلاقياً ومنطقياً أن نصارع مع الآخرين في سبيل تراث واحد، ولتحقيق مصير مشترك؟ يقول «جوليان هكسلي»: من الأهمية بمكان أن نتذكر أن تاريخ الإنسانية هو في جزء كبير منه تاريخ الصراع بين الوحدات الجماعية. وعندما استطاعت أقلية من تلك المعاشر أن تنفلت من التسابق نحو المزاحمة، وأن تخصص طاقتها وثرواتها في تنظيم المعشر وتحسين حياة أفراده، عندئذٍ، كما هي الحالة في (الدانمارك)، انصبت الطاقات والثروات في مجرى التقدم الحقيقي»[١٥].

إذا كانت الحرب ـ كما أوضحنا ـ تتولد من المزاحمة، أليس من

(١٥) Julien Huxeley, *Essai d'un biologiste*, tran. J. Costiers (Paris: Stok, 1946), p. 22.

المُستحسن أن نقيم، بدلاً من ذلك النظام، نظاماً يمتاز بتضامن جماعي؟ حيث تنعدم أسباب الصراعات والحروب بانعدام المزاحمة.

جواب الشخصانية طبعاً إيجابي من دون أي تردد. فـ(إمانويل مونييه) كرس حياته، كمكافح شخصاني على حل هذا المشكل. لقد التزم بكامل العزم على «أن يحرر الفكرة الحديثة للملكية من النفاق وسوء التفاهم اللذين أضفتهما الليبرالية والرأسمالية، محاولاً أن يبرر المفهوم المسيحي للملكية الإنسانية»(١٦). وبالإضافة إلى توازن القوى والمصالح الذي يسعى إليه رجال الاقتصاد، تبذل الشخصانية جهدها ـ بالدرجة الأولى ـ لإيجاد حل للمشاكل التي تطرحها حالياً أمام الوعي الإنساني العلاقاتُ الناجمة عن تلك القوى والمصالح. ومن جهة أخرى، تحاول الشخصانية أن تقضي على مخلفات نظام المزاحمة الاقتصادية، من اضطراب معنوي وعدم اتزان نفساني. يخيل إلينا، خلافاً لما رآه معظم رجال الاقتصاد، أن جانب المأساة في مشكل الملكية أخلاقي بقدر ما هو اقتصادي، بل قد يكون جانب الأخلاق فيه أكثر. لقد وجدت نظريات تشريعية واقتصادية للملكية، وما زالت هذه النظريات تتزايد وتتضخم. إلا أن الذي نفتقر إليه هو علم للتملك يعتمد على مبادئ أخلاقية جديدة.

تهتم بعض الديانات، كما يهتم بعض الأخلاقيين، بمشكل الملكية، ولكنهم عندما يحاولون أن يتجاوزوا الميدان القانوني يقتربون من الزهد والصوفية، بدلاً من أن يلتصقوا بالجانب الواقعي للمشكل. وهكذا يلتقون، عن طريق عكسي، بمواقف رجال الاقتصاد المتطرفين في ما يتعلق بالنتيجة المتوخاة.

إن الاضطراب لا ينجم عن العندية، عن الملكية بوصفها تملكاً؛ أي مجرد حيازة أو تمتع بشيء ما، بل ينجم عن المزاحمة التي تشمل مختلف أشكال التملك. فالكائن البشري عندما يكتسب شيئاً يتسع أفقه وتمتد شخصيته في عالم الأشياء على مدى العندية. هنا يلزم أن تتدخل فكرة عزيزة على المفكرين اليونان، وهي «الحد الأوسط» أو

---

(١٦) P. Corval, «le personnalisme de Mounier», Dans *L'Homme nouveau* (Paris: 1936), no. 31.

«الاعتدال»[17]. يجب أن نعرف كيف نمتلك الشيء دون أن نتركه يستعبدنا، وأن ندمجه في أفقنا، بحيث يبقى بعيداً عن الجوانب الذاتية العميقة منا. فالشيء الممتلَك كثيراً ما يعمل على تحطيم الحركة المشخصنة في سيرها وعلى تقليص الشخص إلى مجرد إنسان ـ اقتصادي (Homo economicus)، لا تحركه سوى مصالحه المباشرة.

فالشيء الممتلك يحاول تجزئة الشخص من جهة إلى عالم الأشياء الممتلكة أو القابلة للتملك، ومن جهة أخرى إلى عالم النشاطات الفكرية والإنسانية بوجه عام، مع تغليب كفة عالم الممتلكات. فكل شيء يظهر كعالم منغلق على ألغاز تغري الكائن البشري وتستحوذ عليه. على أن الألغاز لا توجد في الأشياء إلا لأن كائناً بشرياً ما قد جعلها هناك. فالسياق المعكوس للتقييم الذي يجعل الأشياء فوق الشغل ويخضع الإنسان لمصنوعاته، سيتوقف عندما تنتقل المبادلات الاقتصادية مع وضع المزاحمة العمياء والصراع الدائم إلى نظام تعاوني بين الأفراد والبيئات. إذاك، سينتهي تأليه الأشياء المصنوعة، ونعود إلى تقييم وتقديس الفكر الإنساني الذي يصنع تلك الأشياء. وحينئذٍ، عوضاً من أن يتخلى الشغل عن الفعاليات المشخصنة، يصير وظيفة ومنبعاً للسرور، فيخرجنا من الشعور المشيَّئ التَّعِس، ويرفعنا إلى مستوى الشعور المنسجم مع ذاته ومع العالم.

هكذا، ستبقى الأشياء سواء منها ما كان ممتلكاً أو غير ممتلك، ضمن مجموع الخيرات المشتركة المسخرة (والتي لم تسخر بعد)، لإرضاء حاجيات الكائنات البشرية.

من الحاجيات الأكثر أهمية، تلك التي تتجلى عن رغبتنا الملحة في التملك. فالشيء الخاص الذي هو ملك «لي» يتخذ قيمة بقدر ما يمكنـ «ني» من قدرة بفضلها أصبح مالكاً للأشياء ومتحداً مع الآخرين ضد الأشياء، للاستيلاء على أشياء أخرى. هذه السيطرة تؤنسن الطبيعة، وبذلك تحررني.

هناك حاجة أخرى ملحة، قد توسع في تحليلها (هيغل)، وهي أن

---

(١٧) يعطي العالم الفيثاغوري (أرخيتاس) للسياسة هذا التعريف الذي يبدو أنه يميز هذا الحد الأوسط في جميع الميادين: «إن السياسة هي مراعاة النسب في حل المشاكل».

يُعترف لي من طرف الغير[١٨]. فبالنسبة إلي، إن الملكية تكتسب قيمتها بوصفها ملكاً لي، وكون الآخرين يعترفون بذلك دون مشاركة منهم في تملكي.

الواقع أن الاعتراف بي من لدن الآخرين يثبت ـ في الوقت نفسه ـ مساواتي بهم جميعاً، وهذا بالطبع مخالف كل المخالفة لإقصائي وانفصالي عنهم. إن هذه المساواة بين الأشخاص المُعترف بها من الجميع للجميع لن توجد في بيئة لا تبقى فيها الحرية ضئيلة وموقوفة على أقليات محظوظة.

إن «برغسون» اكتشف الشر، إلا أنه لم يكشف النقاب عنه إلا جزئياً. قد اتضح له جيداً أن العندية المعاصرة مهددة بالحروب، إلا أنه جعل الملكية هي العلة الأولى للحرب. فلماذا يعتبر الملكية سبباً للحرب؟ في هذا السؤال عقدة المشكل.

يجيب «برغسون» بأننا وإن لم نكن مهددين بالموت جوعاً، نميل إلى اعتبار الحياة عديمة الفائدة: «إذا خلت من الرفاهية والتسلية والترف، ونعتبر الصناعة الوطنية مقصرة إذا كفلت لنا أسباب الحياة فحسب من دون وسائل الغنى. كل أمة لا تتوافر على موانئ ضخمة ومستعمرات تشعر بنقصان في قيمتها»[١٩].

كل هذا صحيح، ولكنه لا يفسر لماذا «الموانئ» ولماذا «المستعمرات»؟ قد يجيب برغسون أن السبب هو حب الترف والكماليات الذي ينمو باستمرار في مجتمعاتنا الصناعية[٢٠].

ذكرنا من قبل أن العصور القديمة عرفت هي أيضاً الحرب من أجل الموانئ والمستعمرات، ما يثبت أن الحرب ليست شيئاً يتميز به المجتمع الصناعي. فمسؤولية تلك الظاهرة تقع بالأحرى على نظام المزاحمة. عندما تمسي السوق الداخلية مشبعة ببضاعة ما، يجب تصدير الفائض. فالسيطرة

---

(١٨) *La phenominologie de L'esprit*, T. 1, p. 351.

(١٩) Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 308.

(٢٠) إن روح الاختراع قد فكرت كثيراً في الكماليات، فالأمر يتعلق بالاهتمام بالرفاهية والترف الذي يبدو أنه أصبح شغل الإنسانية. *Ibid*, 325-326.

على الموانئ تساعد في التعامل التجاري وتضعف من قوة المزاحين. أما المستعمرات، فتزود المستعمرين بالمواد الأولية والأيدي العاملة بثمن بخس. هكذا، يصبح سعر التكلفة منخفضاً بالنسبة إلى جميع المنتجات، فتؤتي المزاحمة ثمارها على حساب أولئك الذين لا يمتلكون موانئ ولا يستغلون مستعمرات. صرح جول فيري (Jules Ferry) في خطاب ألقاه، في ٢٨ تموز/ يوليو عام ١٨٨٥م بمجلس النواب، أن السياسة الاستعمارية تقوم على ثلاثة أسس: اقتصادي، وسياسي وإنساني. «من الناحية الاقتصادية، لماذا المستعمرات؟ لأن التغلب على الأزمة التي تمر بها الصناعة الأوروبية يتطلب تأسيس مستعمرات لتصبح سوقاً للتصدير»[٢١].

اجعلوا حداً للمزاحمة على الصعيد القبلي أولاً، فالوطني ثانياً، ثم على الصعيد العالمي أخيراً؛ تتوقف الأداة التي تبذر الصراعات والحروب. هنا على ما يبدو، يوجد ميدان خصب لرجل الأخلاق إذا ما أراد أن يركز أخلاقية التملك على عمل ينسجم مع أوضاع المجتمع المعاصر.

غالباً ما تعتبر المزاحمة من الأنظمة التي تمتاز أكثر من غيرها بالحرية، أليست شعاراتها هي «الاقتصاد الحر» و«التبادل الحر» و«المشاريع الحرة»...؟ لكل واحد الحق في أن يستعمل كيف شاء ما يملكه، وأن يتصرف فيه إلى أبعد حد. فبحسب التعريف الذي كان الرومانيون يعطونه للتملك: للمالك الحق في أن يستعمل أو أن يبذر أو أن يدمر ما يملكه من أشياء وكائنات من دون أية معارضة إطلاقاً.

قد يبدو، أول وهلة، أن هناك حرية ما دام القانون يجيز للممتلِك حق تبذير ثرواته.

لكن، قبل أن يقوم المرء باستعمال أو تبذير الثروات، يجب أن تكون له ثروات، وفي هذا أول تحديد. بالنسبة إلى الأغلبية من الناس فنظام المزاحمة سيبقى غير إنساني ما دام لا يسمح للجميع بتحقيق الحد الأدنى اللازم من الملكية الخاصة. يقول» برغسون»: «إننا نلاحظ تمام الملاحظة أن (الميكانيكا) وجهت عقاربها المحركة توجيهاً غير سوي، فاندفعت عن

(٢١) الجريدة الرسمية الفرنسية، ص ١٠٦٢.

طريق لا يوصل أخيراً إلا إلى رغد العيش المبالغ فيه وإلى الترف لفائدة أقلية من الناس، عوضاً عن تحرير الجميع»[٢٢].

إن المحرومين من الملكية مدفوعون دائماً إلى الصراع للتغلب على العوائق التي يصادفونها في كل مكان، والتي ليست إلا حواجزَ يقيمها الملاكون أكثر فأكثر لحماية ممتلكاتهم وللقضاء على كل مضايقة ممكنة. فإن كانت المزاحمة تبدو حرية بالنسبة إلى البعض، فهي ـ في الواقع ـ تعوق تحرر الأغلبية. وعوضاً عن أن يكون العمل امتداداً للعامل، نرى أن العامل غريب عما يعمله وأن نتائج العمل تخص فرداً آخر، ذلك الآخر الذي يملك وسائل الإنتاج.

ربما كان «هيغل» هو من أعطى أحسنَ وصفٍ لهذا «الشعور الممزق» ولتمرد الشخص الذي يجد نفسه خاضعاً لسيطرة الأشياء والمال.

لقد بذل الماركسيون جهوداً كبيرة في هذا السبيل، بفكر أكثر موضوعية وواقعية من «هيغل». غير أنه إذا كان الاتجاه الاقتصادي الكلاسيكي قد وقع في هاوية من «الوثوقية» الضيقة العقيمة، وإذا كان الاقتصاد السياسي الحديث يعاني منذ مدة أزمة خطيرة، فإن وجهات نظر الماركسيين قد تجمدت هي أيضاً بالرغم من انطلاقاتها. من بين ما حققته الماركسية كما يلاحظ (مارشال)[٢٣]: أنها حثت خصومها على البحث، وأحيت التاريخ، ووضعت أسساً لتفسير دينامي عام. . .، ولكنها قد آلت اليوم إلى تجميد للفكر الإنساني. يمكننا أن نقول إن الماركسيين، فيما يخص نظريتهم في الاقتصاد السياسي، لم ينسوا منذ قرن شيئاً من اتجاهات مقدميهم، ولم يضيفوا إليها شيئاً جديداً. هذا ما يميّز أزمة الاقتصاد: التحجر والتجمد. فمن طبيعة أي علم (والاقتصاد لا يُستثنَى من هذه القاعدة) أن يعيد النظر دائماً في مكوناته وأن يراجع مناهجه ويناقش نتائجه.

إن المفكرين الذين تعثروا في هذه النقطة من التفكير السياسي قد

---

(٢٢) Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 329.

(٢٣) Andre Marchal, «Un demi siècle pensee economique», *R. philosophique* (paris: 1954), nos 10-12, p. 544.

وجدوا في نظام المزاحمة الاقتصادية ازدهاراً للحرية الشخصية باعتباره معارضاً للاقتصاد الموجه الخاضع للدولة. ويحلو لهم كذلك أن يقابلوا بين نظام المزاحمة والنظام الاشتراكي الذي يتميز، في نظرهم، بإلغاء الملكية. الواقع إن النظام الاشتراكي منذ جمهورية أفلاطون حتى حملات برودون على الملكية، ومن برودون إلى اليوم، قد تطور تطوراً كبيراً، فليس هناك «اشتراكية» بل اشتراكيات[٢٤].

الأشياء القابلة للامتلاك على نوعين: من جهة، وسائل الإنتاج (المصانع والالآت)، والثروات الطبيعية (كالفحم والبترول والمعادن ومساقط الماء..). ومن جهة أخرى ـ مواد الاستهلاك (تغذية، ملابس، مساكن..). إن المزاحمة تشمل جميع هذه الأشياء. نتصارع لامتلاك أكبر متسع من الأراضي الزراعية وأكبر عدد من الدور، ونصارع لنجعل مبالغ دخلها أكثر ما يمكن. وكما أنه لا تحديد للملكية مطلقاً، فالمزاحمة لا تقف عند أي حد مطلقاً. فبمستطاع فرد واحد أو جماعة أن يملكوا العمل ووسائل نقل البضائع ومناجم الفحم الحجري، والمواد الغذائية، والملابس. فالاشتراكية من (آدم سميث) و(برودون)، وعلى الخصوص منذ (ماركس) و(إنغلز)، تنزع إلى إعادة تقييم الشغل وتحديد الملكية الخاصة في مواد الاستهلاك[٢٥]. أما وسائل الإنتاج، فتبقى ملكاً للدولة.

يرى الاشتراكيون أنه بهذه الطريقة يمكنهم أن يجدوا حلاً لما سماه (هيغل) بمشكلة «الشعور البائس» لدى العامل المنفصل عما يصنعه. إن العمل يستعبد العامل، في حين أنه من اللازم أن يجد العامل نفسه في عمله، فتُعكس الآثار صانعها، وتحرره. يؤكد ماركس وإنغلز بأنه لا داعي لإزالة الملكية الشخصية التي هي ثمرة الشخص وعمله: «لأن التقدم الصناعي سيقضي عليها، أو هو في طريق القضاء عليها»[٢٦].

من البديهي أن الملكية الفردية (في شكلها العتيق) سائرة نحو

---

(٢٤) كثير هم الذين يؤيدون المعارضة المفتعلة، نجدها مثلاً نقطة تركيز في كتاب **الشيوعية والمسيحية** للأب دوكاتبون. فغالبا ما يبدأون بتقليص الاشتراكات وردها لصنف واحد: الشيوعية.

(٢٥) يجب التأكد بأن المقصود هو التحديد لا الحذف.

(٢٦) كارل ماركس وفريدريك إنغلز، **بيان الحزب الشيوعي**، ص ٢٢.

الضعف، ولربما نحو الاضمحلال. بيد أن هذا الوضع، خلافاً لما قاله (ماركس) و(إنغلز)، لا ينجم عن التقدم الصناعي، بل عن نظام المزاحمة. حقاً، إن الصناعة الكبرى الثقيلة أعطت حدة لشوكة المزاحمة وجعلتها أكثر ضغطاً وأكثر تنظيماً. لقد فتح التقدم الصناعي آفاقاً جد شاسعة أمام المزاحمة بتوجيها أكثر فأكثر عمقاً.

ومن جهة أخرى، تحاول الماركسية أن تبرز «البنية التحتية» (I, infra structure)، ولكنها ـ على ما يظهر ـ قد انخدعت بمظهر يتصل بـ «البنيات» الفوقية (les super - structures)؛ لأن المزاحمة هي في الوقت نفسه الجهاز المتحرك ومنبع الاختلال الذي يعوق الحركة المحررة للإنسان. ففي هذا النظام، بالضبط، يكون العمال غرباء عن أعمالهم؛ لأنهم مرغمون على أن يبيعوا أنفسهم كل يوم: إنهم بضاعة، مادة تجارية كغيرها من الأشياء المعروضة للبيع أو الاستئجار. فهم تبعاً لذلك يعانون كل تقلبات المزاحمة وكل تحولات السوق[٢٧].

المزاحمة قديمة ولكنها لم تبلغ أبداً مثل هذا الانتشار الذي بلغته اليوم. ولم تصبح قوة مخلة بالحياة العامة إلا منذ ظهور التصنيع الكبير. بدأ (آدم سميث) في أواسط القرن الثامن عشر بدراسة العلاقة بين الثروة والعمل، فمن الواضح أن الأرض لا تعطي إلا لمن يحرثها، وأن الصناعة والتجارة ترجع كلها في الواقع إلى المصدر نفسه: الشغل. إن الثروة هي الإنتاج.

وقد استوحى من نظرية (سميث) كلٌّ من (هيغل) و(برودون). إذا كان الشغل هو مصدر الثروة، ألا يجب عليه أن يضمن للعامل حريته الاقتصادية؟

يجيب (برودون): بشرط أن يجد العامل في إنتاجه معاشه الحاضر، ويُضمن له هذا المعاش في المستقبل، مع استقلال وأمن للغد. ما دامت تلك المتطلبات الثلاثة لم تتحقق، فإن العامل لن يتحرر بعمله[٢٨]. لقد وُفق ابن خلدون حينما عرّف في **المقدمة** العمل بأنه أولاً معاش، يعني

(٢٧) **المصدر نفسه**، ص ١٦.

(٢٨) Proudhon, *Qu est ce que la propriete?*, chapitre 3.

جهوداً بوساطتها يحصل المرء على قوته، وبعد، فعندما يضمن القوت تصير وظيفة الشغل عاملاً مجتمعياً؛ أي وسيلة لازدهار الاقتصاد الوطني. فتحديد ابن خلدون لمعنى الشغل على هذا الشكل يمكّننا من أن نعتبر العمل يحرر العمال ويسمح لهم في مرحلة ثانية من تحرير المجتمع.

يؤدي رب العمل أجراً محدوداً للمستخدمين مقابل عمل يؤدونه، ثم يبيع ذلك العمل بثمن يفوق ثمن التكلفة. وهكذا، يحرم العمال من حقوقهم في الاستفادة من الأرباح التي يحصل عليها رب العمل بفضل جهودهم. وهناك، بالإضافة إلى هذا الربح، ربح آخر لا يقل أهمية عن الأول: فائض العمل الذي يتولد منه فائض ـ القيمة، وهو فائض لا ينتفع به سوى رب المعمل. لاحظ (برودون)، عندما حلل مشكلة فائض ـ القيمة[٢٩]: «إن قوة ألف إنسان يعملون لمدة عشرين يوماً، تعوّض بما يعادل أجرة عامل واحد اشتغل خمس سنوات، فهل هذا وضع عادل؟ نجيب مرة أخرى بـ «لا». عندما تدفع أجرة في مقابل الجهود الفردية، فإنك لا تدفع مقابل القوة الجماعية. . .»[٣٠].

ولكي يحصل كل عامل على أجره كاملاً لقاء عمله، يجب أن تكون وسائل الإنتاج ملكاً مشتركاً للمجتمع، وبذلك يتسنى استخدام فائض القيمة: لمصلحة المجموع (وبطرق غير مباشرة، لمصلحة كل عامل). وبهذا أيضاً، لن تنتصب وسائل الإنتاج حاجزاً في طريق المنتجين، ولن يحصل استلاب.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) معنى هذا أن ألف شخص يشتغلون ١٠٠٠ × ٢٠ = ٢٠٠٠٠ يوم، ومع ذلك لا يتقاضون إلا ما يعادل: ٣٦٥ × ٥ = ١٨٢٥ يوماً، أما الفرق وهو ١٨١٧٥ يوماً يتقاضاها رب العمل من دون مشاركة العمال هذا الربح.

الفصل العاشر

استلاب المتزاحمين

«إن الملكية الجماعية التي نخافها، كما نخاف من وحش شرس، بدأت تحيط بنا جميع أشكالها الأليفة في تفزع كلما ذكر اسمها، مع أننا قد أخذنا نستعمل الفوائد التي نحصل عليها بفضلها»[١].

ليست المزاحمة حرية في المستوى الصناعي، ولكنها استلاب متسلسل حتى بالنسبة إلى أولئك الذين يمارسونها وبها يعيشون ولها يَحْيون. فالملكية الخاصة تنقط عن دورها كوسيلة تحرر ابتداءً من اللحظة التي تتولد منها المزاحمة.

لنأخذ مثلاً التطور الفلاحي وعلاقته بانتشار الآلية في الولايات المتحدة الأمريكية. نلاحظ علاقة متناقضة منذ القرن التاسع عشر، وعلى الخصوص في بداية القرن العشرين، أخذت الآلات تزداد كثرة وإتقاناً، فحسّنت ـ من دون انقطاع ـ محصول الأراضي، وسهّلت مهام العامل. في حين أن الأيادي العاملة تتقلص باستمرار، فنجمت عن ذلك مشاكل مجتمعية خطيرة. فالمستثمر لا يقدر أن يصارع مزاحمة المزارعين الكبار، لذا يضطر إلى تعاطي الفلاحة المنوعة (هذا إن لم يضطر إلى التخلي كلياً عن مهتمه الفلاحية). تلك هي المأساة التي نجدها في قصة (شتاينبيك Steinbeck) المسماة بـ «عناقيد الغضب» (Grapes of Wrath)[٢].

---

(١) Anatol France, *Monsieur Bergeret A paris*.

(٢) للتعمق في هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى: ماكسيم شوهل، **الآلية والفلسفة** (باريس: المطابع الجامعية الفرنسية، ١٩٤٧).

منذ البداية لم تركز الآلية على قواعد سليمة معنوياً واقتصادياً، كان من اللازم عليها أن تواسي العاملين وأن تعمم الرخاء والازدهار، ولكنها فضّلت أن تنضوي في ميدان المزاحمة من دون هوادة لفائدة الأقليات. هكذا، ساد العبث؛ فبقدر ما تخفف الآلة من تعب العامل بقدر ما تختصر وتنقص العمل، وهذا يعني الاستغناء عن اليد العاملة وتشجيع البطالة، وبالتالي نمو البؤس والشقاء لأغلبية العمال. إن التوازن الاقتصادي (التوازن المجتمعي، عموماً) عوضاً عن أن يتمحور حول العمل ذاته، يكتفي بأشياء هامشية تحلّ محل العمل؛ أي بنسق من الاتفاقيات وبفعاليات مصطنعة تختلف من حيث أخلاقيتها، ولا تنفك عن زرع الأزمات المزمنة التي ترفقها اضطرابات حامية وتباغض عنيف بين معسكر رأس المال ومعسكر الشغل.

حرب بقناع وابتسام

يبيع رب المصنع السلعة لتاجر بالجملة ويحقق ربحاً، ثم السلعة نفسها يتم بيعها من جديد لتُأجر بالتقسيط من طرف المشتري الأول مع تحقيق ربح آخر، جزاء له على دور الوسيط بين المنتج والمشتري الثاني. وهذا الأخير يبيع البضاعة، بعد الحصول على ربح لمصلحته. إن رب المصنع يتضايق من وجود الوسطاء الذين يفصلونه عن المستهلك ويحققون الأرباح؛ ففي ذلك عائق يقف في وجه «الاقتصاد الحر». لماذا إذاً لا يزيل صاحب رأس المال هؤلاء الوسطاء الذين يسلبونه جزءاً من الربح؟

هكذا يوجد أصحاب رأس المال مع الوسطاء في جو صراع نفساني مفعم، إما بالحسد وإما بمجاملات مبطنة بالحيطة وسوء النية. ما هي حقيقة الحرية في اقتصاد حر يقيد ويحاصر كثيراً من المنبوذين وكثيراً من المغلوبين في معارك المزاحمة؟ في كل نظام اقتصادي يُبنى على المزاحمة معسكرون غالبون رغم شعورهم بالحرمان، ومغلوبون يحْيون الاستلاب عن وعي أو من دون وعي.

يخول نظام المزاحمة أصحاب رؤوس الأموال امتلاك المصانع ومتاجر البيع ووسائل نقل السلع ووسائل الدعاية، ما يقضي على كل وساطة. من هنا ينشأ التراست (Trust)، وهو شركة احتكارية تتوافر على

رؤوس أموال ضخمة بفضلها تفرض سلطتها على السوق وتخضع لمصالحها الضعفاء من المزاحمين، إما أن ينضموا وإما أن ينسحبوا نهائياً من ميدان المزاحمة[٣]. في الاقتصاد الحر، يجوز للرأسمالي القوي أن يبتلع ـ بكامل الحرية ـ الرأسمالي الضعيف، فلا حول لهذا الأخير ولا قوة إلا أن يقبل مضطراً أن يتخلى عن حريته المطلقة لشركاء يقدمون له رؤوس الأموال الضرورية لتأسيس الـ (تراست). إنه تقليص آخر لحريته يحتمه إبعاد الوسطاء. فالمزاحمة وإن اعتبرت النظام الاقتصادي الذي يضمن حرية الأفراد والجماعات (وحررتنا بالفعل أحياناً)، فهي غالباً ما تسترقنا. إنها حرية مليئة بأنواع من الاستلاب والحرمان، بالنسبة إلى المنتجين والمستهلكين، وكذلك بالنسبة إلى العمال وأصحاب رؤوس الأموال أنفسهم على مستويات مختلفة.

أما صاحب رأس المال فيوجد آخرون أمثاله يزاحمونه، وكلما توفروا على وسائل إنتاج أكثر إتقاناً وعلى مواد أولية أرخص، تمكنوا من تخفيض ثمن البيع، من دون أن يقلّ ربحهم. بذلك يوجهون ضربة ربما كانت قاتله لسير أعمال مزاحميهم. تلك شريعة المزاحمة. يواجه (التراست) دائماً مزاحمين يصارعونه ويصارعهم، كلّ منهم يعيش في حالة توتر وحذر؛ لأن خوف الوقوع في المأزق يهدده باستمرار. فالثروة التي يجب أن تكون مبدئياً وسيلة للتحرر الاقتصادي، تصبح ـ إلى حد ما ـ غاية في ذاتها. إننا نتجند بكل إمكاناتنا ونقاوم من أجل ثروتنا أكثر ما يمكن. بهذا يصير الإنسان «رجل الأعمال» قبل أن يكون عضواً في معشر إنساني. فعوضاً عن أن يعيش بأعماله وثروته، نراه لا يحيا إلا لـ «أعماله» ولـ «ثروته».

يهيمن اليوم نظام المزاحمة على ميدانيْن متمايزين تمايزاً واضحاً، منهما يتكون عالم الشغل، وهو عالم انقلب فيه ما سماه هيغل بـ «ديالكتيك السيد والعبد» إلى ديالكتيك صراعية فيها جميع المتصارعين مستعبدون: يشعر صاحب العمل بأنه مستقل عن الأشياء التي توجد تحت تصرفه، وأنه

---

(٣) ينقصم الـ تراست إلى قسمين: عمودي في المعنى السابق، وأفقي حين تسيطر شركة كبرى مخصصة في ناحية من الصناعة على جميع الإنتاج، مع إزاحة الشركة الصغيرة المزاحمة.

غير مضطر لأن يصنعها، فيسلب فيها جوهره. وكما هو الشأن أيضاً بالنسبة إلى البروليتاري. لكن عندما يعتبر تلك الأشياء ملكاً له، يدمجها في ذاتيته ويصارع بلا هوادة ضد كل المزاحمات ليوسع مجال الأسواق وليحصل على كل ما ينمي الأرباح. هكذا يصير صاحب العمل مضطراً إلى أن يأخذ بعين الاعتبار ارتباط وجوده بوجود العمال الذين يصنعون تلك الأشياء وبذوق واحتياجات المستهلكين وبمواقف مزاحميه التي غالباً ما تكون ضد مصالحه. هذا الترابط المفروض على صاحب رأس المال، ما يجعله يشعر أن ماهيته أصحبت لـ «الغير». وفي الوقت نفسه يتقلص شعوره نحو الآخرين، إلى حد أنه لا يعتبرهم إلا بقدر ما يدخلون في علاقة مع الأشياء التي يملكها؛ فلا يبقى أي معنى أو قيمة للآخر إلا بمقدار ما يكون صانعاً أو مستهلكاً أو مزاحماً. . . ومن ثمة تنقلب الذوات الواعية إلى مجرد كائنات خام في خضم صراع التبادل.

هنا نضع أيدينا على مكمن الداء، على أخطر داء في نظام المزاحمة: يكاد الانسلاخ عن التشخصن أن يكون تاماً، فيصبح المالك مملوكاً لممتلكاته. في هذه الحالة، لن يعود المالك يتمتع إلا بالنفوذ الذي تمنحه إياه الممتلكات، و«يموت ظمآن في صحراء من النعم والرخاء»(٤).

لم يعد في وسع أي قوة أن توقف الغرائز التي تنمو حدتها. بقدر ما تزداد المزاحمة عناداً وعنفاً، تزداد المشاريع تضخماً. يروي «برغسون» أن (إرنست سيير Ernest Seillière) قد أظهر أن هاته المطامح تضفي على ذاتها رسالات مقدسة: «فالإمبريالية كثيراً ما تنقلب إلى صوفية»(٥). بهذا الصدد، يؤكد «برغسون» أننا إذا أعطينا لكلمة «صوفية» المعنى الذي اتخذته عند (إرنست سيير) والذي تَحدد في سلسلة من المؤلفات، لن يبقى مجال للنزاع حول ذلك الترادف: «قد ساهم (سيير) في تقدم فلسفة التاريخ بهذا الترادف الذي لاحظه وقام بربطه واستخلاص مسبباته، ولكن، يمكن (إرنست سيير) أن يعارض بأن المفهوم الذي يعطيه للتصوف في الإمبريالية كما يتصورها وكما يتصورها الإمبرياليون أنفسهم، ليس إلا تزييفاً للصوفية

---

(٤) P.corval, «le personnalisme de Mounier», p. 58.

(٥) Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 331.

الحق، تزييفاً للدين الدينامي الذي درسناه في الفصل الأخير من كتابنا (منبعا الدين والأخلاق)»[٦]. يميز «برغسون» بين الصوفية في الدين الدينامي والصوفية في الإمبريالية، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر كلاً منهما حقيقة واقعية، مكتفياً بالإشارة إلى صوفية الإمبريالية (من دون أن يخصص لها أية دراسة). الواقع أن للإمبريالية صوفية عميقة يعرف أصحابها حالات من النشوة والوجد وشطحات تستحق تحليلاً ودراسة وافية، فإذا كانت للميكانيكا جذور صوفية[٧]، فإن الإمبريالية التي تنتج منها ضمنياً يجب أن يكون لها هي أيضاً اندفاعات نحو الصوفية.

ألا تصير المشاريع الاقتصادية داخل نظام المزاحمة موضع حب ونوعاً من الوثنية؟ إن المشاريع تلهم الاختصاصيين وتزودهم بالاندفاع الدينامي، وتتولد من المزاحمة صوفية اقتصادية. فنكران الذات في هذا النطاق غالباً ما يكون تاماً وهجرة وأسفار متكررة ومرهقة. . ، إلى حد أن أصحاب المشاريع يخاطرون بشرفهم، بل وبحياتهم.

احذفوا المزاحمة لتملأوا قلوب الأفراد اطمئناناً، ولتعيدوا لهم الوعي بأن ذواتهم ذوات إنسانية!

يعيش الملايين من الأفراد تحت وطأة المزاحمة من دون سكينة، تسترقهم قوة تدفع بهم من خلف وتلقي بهم باستمرار نحو شواطئ جديدة من المغامرات: أحياناً معادية للأخلاق، بل غير إنسانية. يعمل كل واحد على احتلال مكان مزاحميه، ويقاتل بلا شفقة من أجل المحافظة على مكانه الخاص، وهو إذ يفعل ذلك يخاطر من دون يقين في النجاح؛ لأن خصومه المزاحمين يغامرون مثل مغامراته وبالتفان والقسوة نفسهما.

هنا نجد تجربة القلق حقلاً أكثر اتساعاً من أي حقل آخر، فنظام المزاحمة لا يسمح بأية عاطفة نبيلة أن تتسرب إليه؛ إذ ليس فيه مكان لا لمعايير الأخلاق المنغلقة ولا لمعايير نداء البطل المنبعث عن الأخلاق

---

(٦) Ibid.

(٧) إن أصول الميكانيكا ربما كانت أنواعاً من الصوفية أكثر مما نظن. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 331.

المتفتحة[٨]. لن تتفتح الأخلاق أبداً على حرية الإنسانية جمعاء إلا عندما ينتهي تصادمها مع أنظمة التملك القائمة على المزاحمة.

المزاحمة تؤدي حتماً إلى إبطال الحرية: ينساق المالِك حتى يصير مملوكاً لممتلكاته، وقد أصبحت موضوع صراع بل عبادة. فـ «الحلقة الجهنمية» التي يتحدث عنها علماء الاقتصاد المعاصرون لا تتصل فحسب بنظام اقتصادي، بل تتصل كذلك بالحياة السيكولوجية. إن المزاحمة سحر شيطاني وجاذبية قاهرة، والرأسمالي الذي يعتريه ذلك السحر فيظن أنه أصبح متمكناً من الوضع، سرعان ما تفاجئه المزاحمة برفض عاتٍ وقاسٍ، كما تفعل (بينيلوب) مع المتغزلين فيها من العشاق. يضاعف المزاحم جهوده، ويصارع من دون توقف، لكن لسوء حظه يصادم بالفشل؛ لأن «بينيلوب لا تنتهي أبداً من نسج قماشها».

لعل الرسالة الهجائية التي كتبها (ماكسيم جوركي) في عام ١٩١٠م ليبرر شخصية أحد الأغنياء المرموقين تعطينا أبلغ صورة عن هلع المزاحمين.

سأل (جوركي) السيد المليونير:

ماذا تفعل بمالك؟

رفع الغني كتفيه وأدار عينيه ثم أجاب:

أكسب بمالي مالاً آخر.

ولماذا؟

لأزداد مالاً آخر!

وفي المعنى نفسه يتحدث (برودون) عن مملكة الذهب: إن الذهب طلسم يجمد الحياة في المجتمع، ويعرقل حركة السير، ويقتل الشغل والقروض. إنه يجعل كل الناس يتواجدون داخل نظام استرقاقي متبادل[٩].

---

(٨) إشارة إلى التقسيم الذي أعطاه برغسون للأخلاق في **المنبعان** *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion.*

(٩) Proudhon, *organization du credit* (oeuvres completes), p. 113.

سئل فورد (Ford) يوماً: لماذا ينمي مشاريعه الصناعية باسترسال؟ فأجاب: «لأني لا أستطيع أن أتوقف». ذلك أن فورد واحد من أولئك الذين يصفهم جوريس (J. Jaurès) بـ «عبيد ثروتهم»، كما أن آخرين «عبيدٌ لفقرهم».

إن ما سبق يلقي ضوءاً على الفكرة التي نبسطها هنا: فـ «السيد» في (جدلية العبد والسيد عند هيغل) يدمج في ذاته الشيء المملوك ويتورط في هذا الحال إلى أن يصبح مندمجاً هو ذاته في الشيء الذي يتملك ويجد نفسه مستعبداً محروماً في هذا الجهاز. المزاحمة دوامة تضع فيها أصبعاً، فإذا بها تبتلع الجسد كله. من هنا الخوف والقلق. نصارع صراعاً مستمراً ولكن من دون أمل واضح، لأن المال أمسى السيد بعد الله[١٠].

لا ريب أن الخطر يهدد بشدة اليوم أكثر من كل زمن مضى، فإذا لم تتحقق سعادة واقعية، نعني عادلة في مفهومها وشمولها، فإن أرقاء المشاريع الاقتصادية سيبقون خاضعين، بل أحياناً راضين بوضعهم. إنه وضع صراع دائم بين ذئاب متعادية، لا يربط بينهم إلا تحالف بمقتضاه يفرضون على إخوانهم المحرومين في نظام المزاحمة أن يبقوا خرفاناً وديعة. ينفعل رجال الأعمال ويرمون خصومهم بالديماغوجية، كلما وضع هؤلاء أسس نظام المزاحمة موضع تساؤل، أو اتهموه بالخضوع لقوانين الغاب. الواقع أنها أسس تضر المستغلين لنظام المزاحمة وتسترقهم، بالرغم عنهم، بقدر ما تستغل المحرومين أو مَن هم أقل حظاً[١١].

النتيجة؟

إنها، حتماً، تدين المزاحمة. ألا تزرع المزاحمة سوء التفاهم بين الناس، ما يعارض أنسنة العلاقات الاقتصادية، ويحدث اضطرابات في البيئة، فينتج استلاب وصراعات التنافر والحقد؟ البعض يستكبر لعندياته، والآخرون يحتقرون نفوسهم باعتبار الحرمان عقاباً جائراً. إن إدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة غلط عظيم. (منها) مضايقة الفلاحين والتجار

(١٠) Charles Péguy, *Eve*, cahiers de la quinzaine; XV-4 (Paris: [s. n.], 1913).

(١١) **الله كبير ولكن النفط أكبر منه!** (عنوان كتاب صدر بالفرنسية لكاتب هندي).

في شراء الحيوان والبضائع، وتيسير أسباب ذلك. فإن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون. ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلى غاية من موجودهم أو تقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك، وماله أعظم كثيراً منهم، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد[١٢].

إن مآل النفوس الذليلة هو أن يشحنها، بشدة، روح التمرد ويوقظ فيها الميل الجامح إلى الانتقام. فالمزاحمة، كما يقرر ابن خلدون، في فصل عنونه بـ «الظلم مؤذن بخراب العمران» تعرض بمن لهم الإمكانات الهائلة لشراء الغلات والسلع من أربابها الواردين على بلدهم، «ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاؤون، ويبيعونها في وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن، وهذه أشد من الأولى وأقرب إلى مفاد الرعية واختلال أحوالهم»[١٣].

المزاحمة مأساة تذكرنا بحكاية يرويهما (دوستويفسكي): عُرض على بدويّ أن يقوم بدورة، ركضاً من دون توقف، حول حقل فلاحي كبير، على أن يصبح مالكاً للحقل إذا ما انتهى من الطواف. شرعَ الفلاح يركض وهو يلهث، فجرى طول النهار مبهورَ الأنفاس، وجرى كلَّ الليل، وفي آخر مرحلة من هذا الطواف الطويل وفي الفترة التي صار يتراءى للبدوي الهدف المنشور، سقط ميتاً.

فالقرآن على حق عندما حذر المؤمنين: ﴿**إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ**﴾[١٤]، وإن ﴿**الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنْ الْقَتْلِ**﴾[١٥].

المزاحمة أم التعاون؟

بناءً على ما اتضح في الفصول السابقة، يبدو أول وهلة أن المظهر الجلي لحرية «الاقتصاد الحر» هو نظام المزاحمة. ولقد حاول الفصلان

---

(١٢) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق عبد الواحد وافي (القاهرة: لجنة البيان العربي، [د. ت.]).
(١٣) المصدر نفسه، انظر الفصل ٤٠، ط ١٩٥٨، ج ٢.
(١٤) **القرآن الكريم**، «سورة التغابن،» الآية ١٥.
(١٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩١.

السابقان من هذه الدراسة أن يظهر أن العائق الأكيد الذي يعتري كل حرية في الميدان المجتمعي هو المزاحمة عينها. أليست نظاماً يتفتح فيه، أكثر من غيره من المجالات وبأوضح صورة، التضخم المالي والفردانية، فتقضي المصالح في تعارضها على العنصر الحي المحرك للمتناقضات الديالكتيكية، وتحول الديالكتيك إلى قوة هدامة؟ فعوضاً عن أن تحرض الجهود بعضها بعضاً، في منافسة نموية، نراها تتفكك وكأنها ترمي إلى تحطيم الأشخاص؟

كان على المزاحمة مبدئياً أن تهيئ للمستهلك ميداناً شاسعاً للاختيار بين أنواع عديدة من السلع والأثمنة. لكن، في الواقع، الأمر ليس كذلك: تساعد المزاحمة في تمركز الإنتاج بين أيدي أشخاص أو جماعة معينة، وطبيعة نظام المزاحمة نفسه يقضي بتحديد عدد المزاحمين تحديداً متزايداً، إلى درجة أن كثيرين منهم يسقطون ضحية مساهمتهم في نمو دينامية المزاحمة. اتركوا المزاحمة تتمتع بكامل الحرية تصلكم بنار الاحتكار!... افتحوا النافذة للاحتكار، يطردكم شر طرد من الباب الواسع.

هنا نضع الأصبع على الجانب الماساتي للمجتمع المعاصر.

يجرى المزاحمون خلف التاريخ، لكن عجلة التاريخ تدور بسرعة أكثر مما يطيقون. مأساة تثقل كاهلهم، وحتى ظهورهم، يجرون وراء مطلق لم يصلوا إليه قط، ففي مكان أخلاق قائمة على علاقة الأشخاص نجد العلاقة بين هيئات من الأشخاص المجردة أو الهيئات المجردة من الأشخاص كالمصارف. فعوضاً عن كائنات بشرية، لا نجد أمامنا إلا السندات والحوالات والذهب الذي ينصب منه نظام المزاحمة وثناً مقدساً، وإذا بـ(هربا جون)[١٦] يمسي نموذج إنسان جعل من الذهب هدفه المطلق، لكن المطلق قد ضاع، وإننا لا نعلم أين هو، وليس لنا أي أمل في العثور عليه، ومع ذلك نستمر في البحث عن المطلق!

هكذا، بدلاً من أن نعمل جدياً من أجل التحرر، نكبل أنفسنا بسلاسل

(١٦) Harpago: بطل موليير في رواية **البخيل**.

من صنع أيدينا. فتسابُقنا الجهنميُّ من أجل الغنى على اختلاف أنواعه، قد جرّنا إلى الحرب. في حين أنه كان من المتوقع أن نراه يساهم في توطيد السلام وتعزيز التضامن. فكما يقول (كورتولين): المال «بليد من البلداء، يعتد بنفسه، فهو متشبع بالعظمة والتفوق من دون أن نعرف لذلك سبباً. يزعم أنه أعلى من العمل لأنه أجير، ويعامل الشغالين معاملة ازدراء، وكثيراً ما ينجم عن ذلك وضع غير سوي: فالذل للعامل، والوقاحة والكبرياء أو التظاهر بسلطة الحامي لمن يكتفي بأن ينظر إلى الآخرين وهم يعملون. وفي علياء اللامبالاة، يعتقد الرأي العام من شرفة المتفرجين أن كل شيء يسير على أحسن ما يرام. والواقع أن كل شيء يسير على أحسن ما يرام، كل شيء هو أحسن ما يمكن أن يكون في أحسن العوالم، وهذا كل ما في الأمر، ثم في آخر كل ذلك نجد وجوهاً مهشمة»[١٧].

يتضح مما سبق أن مشكلة التحرر ترتبط بالعندية، فحتى وعينا لذاتنا بذاتنا بوصفنا كائنات ما (عبيداً أو سادة أو عمالاً أو وأرباب مصانع...)، لا يتم إلا بوساطة الأشياء التي نصنع أو نملك. إن علاقة الملكية بالحرية شيء أساسي، لا بالنسبة إلى الشعور السيكولوجي فحسب، بل إلى الضمير الأخلاقي. كذلك ترتبط حركة التملك بمزاجنا وبمختلف أنواع سلوكنا.

لم يحلل «برغسون» هذه العلاقة، ما أدى به ـ وهو يبحث عن حل لمشكلة الحرب ـ إلى أن ينساق مع اعتبارات جدّ ثانوية، كما أوضحنا. فتضخم السكان ليس المنبع الحتمي للحرب، لأن الحرب ليست حدثاً طبيعياً. واجتهدنا ما وسِعَنا الجهد، أن نبين أن الصراعات تتولد من المزاحمة، وأن المزاحمة هي التي تزرع الحروب. كما أكدنا أن المزاحمة ليست قدراً محتوماً على المجتمع البشري، فمن الممكن أن نبني بيئاتنا على أنماط أخرى للتبادل غير نظام المزاحمة. إن الطبيعة لم ترد الحرب، إنها لم تهيّئ لحياة الإنسان شروطاً تجعل الحرب أمراً لا مفر منه، كما يقول برغسون[١٨]. فالمَثل الأعلى بالنسبة إلى فلسفة واقعية تتكيف مع وضع المجتمع المعاصر هو كل عمل يقضي على نظام المزاحمة

(١٧) Georges Gourteline philosophie.

(١٨) Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 293.

اللامحدود. وكما يقول جوريس (Jaurès): إن الأشياء تستلب منا الجوانب الإنسانية، فليس حراً ذلك الذي لا يتوافر على وقت ولا على وسائل، بل ولا على رغبة في أن يعيش بأسمى ما في شخصه من جوانب سامية.

إذا استبدلنا المزاحمة بالتنافس، أعطينا حظوظاً متساوية للجميع، فيحل محل الصراع المرير الشعورُ بالتضامن. إن المزاحمة حرية، ولكنها حرية في يد بعض يسلّطونها ضد الآخرين وعلى حسابهم. فكما يرى لاكوردير (Lacordaire): بين الأقوياء والضعفاء الحرية هي التي تضطهد، والقانون هو الذي يحرر.

التضامن ممكن وهو كفيل بأن يزيل جميع المخاوف ويجتث جذور الحقد التي تبذرها المزاحمة بين الناس، على شرط أن نجعل من الخير المشترك هدف المجتمع ومعياره الأول وأن نربي على اعتبار أن غاية المجتمع ليست دائماً هي غاية الفرد. فإذا نحن لم نفعل ذلك، تفككت أواصر البيئة البشرية لمصلحة الأجزاء، ما يؤدي إلى فوضى الذرات، كما يقول ماريتان: «إنها نظرية فوضوية صريحة ربما تؤول إلى النظرية الفوضوية القديمة وقد تقنعت بقناع المادية البرجوازية التي ترى أن مهمة المدنية هي السهر على احترام حرية كل واحد، فينتج من ذلك أن الأقوياء يضطهدون الضعفاء بكامل الحرية»[١٩].

لكي نتغلب على هذه الصعوبات، يظهر أنه بدلاً من مشروعية النظام القائم الذي ليس له من ضمانة أكيدة سوى إبقاء ثقته العمياء في دوام البنيات المجتمعية الحاضرة، يجب أن نقيم مجتمعاً شخصانياً عادلاً حقاً وإنسانياً حقاً، فنتغنى مع (فيكتور هيجو) بانتصار الإنسان:

«أخذ القضاء المريريتيه بعيداً،

وكل التاريخ العتيق البشيع المشؤوم

يبدو كالدخان في الأفق الجديد.

إن عصراً جديداً قد حلّ».

---

(١٩) Jeacque Maritain, *Les droits de L'homme et la Loi naturelle*, pp. 13-14.

قد وضح (مونييه) مبدأ تنظيم اقتصادي ومجتمعي للبيئة الشخصانية، فميّز بين الحد الأدنى الحيوي الضروري وبين الحد الحيوي الشخصي، ثم أعطى الخطوط الرئيسة الأخلاقية للحاجات الأولية وقد وُضعت في المنظار الكامل للشخص. أما في ما يتعلق على الخصوص بالإنتاج، فيجب أن يقوم نظام المجتمع الشخصاني على المبادئ العامة الآتية:

١. أسبقية العمل على رأس المال.

٢. أسبقية المسؤولية الشخصية على الأجهزة المغفلة الاسم.

٣. أسبقية التنظيمات على الآلية.

سنعمل في القسم الذي يلي على إبراز الشروط الضرورية التي يجب أن تتوافر ليتم تحقيق المجتمع الشخصاني حيث تتجه كل الفعاليات نحو التحرر.

القسم الخامس

من الحريات إلى التحرر



حاولنا أن نقدم نظرة عامة عن مجموع المفاهيم التي تُبنى عليها الحريات البرغسونية[١]، كما سعينا أن نظهر ما ينقص أية حرية عفوية ذاتية محض. وبالتوازي مع ذلك العرض التمهيدي وتلك المحاولة التقريبية، ومشياً مع التحليلات، سارت دراستنا في نمو تبرز العناصر المكونة للمفهوم الذي نعطيه لكلمة تحرر.

فلسفة التحرر لا ترمي إلى إثبات أن الكائن البشري حر، ولكنها تعمل على تبيان كيف يمكنه أن يتحرر أكثر وكيف تستطيع حرياته أن تنسجم في ما بينها، كما تنمو لديه القدرة التحررية التي هي فوق الحريات الخاصة.

إذا كانت الحرية ـ كما نظرنا إليها في بحثنا ـ حرية حقيقية، فما هو المضمون الذي يجب إعطاؤه لكلمة «حقيقية»؟

وما هي الشروط والمقاييس الضرورية لتوكيد تلك الحقيقة؟

قد برزت الخطوط الأولى للجواب عن هذين السؤالين في الفصول السابقة، وإن مجموع التحفظات التي أبديناها إزاء البرغسونية تشكل لحمة نظريتنا في ما سميناه «التحرر»، وسنحاول توضيحه في الصفحات القادمة.

نشعر أننا نتخبط وسط قوى ترتبط بمصير ينبغي أن نأخذه على عاتقنا، فحينما نرتبط بتلك القوى، وحين ذلك فحسب، نستطيع أن نتحدى الكون بوصفنا أشخاصاً أحراراً، وأننا أحرار لأننا قادرون على تحمل مسؤوليات ـ الحياة ـ مع ـ الآخرين. هذا الالتزام ليس خضوعاً وليس استعباداً للكائن البشري أو رزءاً نبتلى به، بل إنه التزام يعطي للحياة معناها الحق؛ فالكائن البشري لا يغرق في النرجسية إلى الأبد، أو كما يقول (مونييه): إنه ليس

---

(١) انظر على الخصوص القسم الثاني من هذا الكتاب.

«كوجيطو» خفيفاً يتمتع بالسيادة في سماء الأفكار، بل كائن كثيف لا يمكن أن يعبر عنه إلا بهذه العبارة الثقيلة التي تعطي صورته الحقيقة: إني ـ هنا ـ الآن، وينبغي أن نزيد فنقول: «أنا ـ هنا ـ الآن ـ هكذا ـ بين هؤلاء الناس ـ نحمل الماضي»[٢].

لم تتح للكائن البشري في ما مضى فرص الالتزام كما أتيحت له اليوم، ولم تكن أبداً الالتزامات أكثر إلحاحاً وضغطاً منها اليوم. إننا منغمرون في بيئات تجعلنا نشعر بأننا نعيش في عالم مليء بأنواع العداء لكل ما هو إنساني، وكي يدعم الإنسان سيادته في هذا العالم يلزمه أن يبقى حذراً دائماً، وأن يكيف، باستمرار، آراءه وعواطفه وأدواته بحسب الإيقاع الذي يسير عليه العالم المحيط به، فإذا لم يفعل ذلك أُلقي به في هامش الحياة.

كل عمل من أجل التكيف يعدّ التزاماً، وكل التزام يتضمن مسؤولية تجاه الأنا وتجاه الـ «نحن» وتجاه الآخرين؛ فحرياتنا مرتبطة بمجموع كيفيات التزامنا. هنا الجانب النسبي للتحرر: إنه كمية تتغير صيغها من شخص إلى آخر، فالتحرر يوجد في ملتقى التزامات فكرولوجية وسياسية ومجتمعية واقتصادية ومهنية، ويتغذى من الصيرورة. كل التزام إنما هو اتخاذ لموقف ونفي لمواقف أخرى ممكنة. إنه اختيار نلتزم بموجبه فيكسبنا حرية تقاس بما لها من قوة على النفي.

رأينا في نظام المزاحمة نفياً ولكنه يهدف إلى نفي وإبعاد الآخرين. إنها عملية تفكك الـ «نحن» لمصلحة الـ «أنا» وحده، لأنا عائم في الفردانية[٣]. فعلى العكس من التحرر، المزاحمة تلقي بنا في صراعات يشتّها كلٌّ منّا ليبعد الآخر، فيضحّي كلٌّ واحدٍ من أجل مصالحهِ الخاصة بمصالح المجموع، إنها علاقات سلبية.

---

(٢) E. Mounier, *Qu'est-ce que le personnalisme?* (Paris: Ed. Du Seuil, [s. d.]), p. 26.

(٣) انظر individualisme في: م. ف.

الفصل الحادي عشر

التحرر مجموع إيجابي للحريات

قد أبرز، أكثر من مرة، الفصل الذي خصصناه للإبداع الفني قيمة ما يحققه الفنان من انتصار بالنسبة إلى طبيعته: يتحرر من العزلة بفضل التواصل مع الآخرين وبوساطة التحويلات التي يدخلها إلى المادة ليسيطر عليها، ويتحرر من الحضور المزعج للأشياء الجامدة المحيطة به. فعوضاً عن أن نرى مع «سارتر» أن النظرة التي يركزها الآخرون عليّ تُفرغني وتسرق مني ذاتيتي، حاولنا أن نبرهن على أن وجود الآخر شيء ضروري لـ أناي، وأن كل إبداع لا يمكن اعتباره إبداعاً حقاً إلا بالنسبة إلى الآخرين.

إن حضور الآخرين لا يفرغني ولا يجمد حريتي بل على العكس، إنه يعكسني ويجعلني على استعداد لمواجهة المواقف. لقد أظهر هيغل بقوة أن هناك وحدة صميمية بين المعرفة والتعرف: لا أستطيع أن أعرف الآخرين إلا بفضل تأملي ومن خلال ذاتي، ولا أستطيع أن أعرف ذاتي إلا في الآخرين. إني أتعرف فيهم إلى ذاتي، أو كما يقول حديث لنبي الإسلام: «المؤمن مرآة أخيه».

أنا شخصٌ لأنني في بيئة أتواصل فيها مع الآخرين، وأتواصل لأني ألتحم التحاماً قوياً بالزمانية وأندمج بتغلغل في التاريخ، جاهداً ما استطعت توجيه أعمالي طبقاً لمنحنى هذا التاريخ. فوعيي ليس إلا ذاك الجهد المتواصل الذي أقوم به لأتكيف مع تجارب تدعوني في كل لحظة إلى أن أبدع وأخترع، إلى أن أحيا. كل أفعالنا وسائل للمعرفة، فهي التي تصنع التاريخ، وفي الوقت نفسه تخضع له، أو بعبارة أوضح: إن أعمالنا

تخضع للتاريخ علّها تصنعه، وهي إذ تصنع التاريخ تفرض مسبقاً أنه يخضع لها، ذلك أننا نتحرر بقدر ما نلتزم.

يقول ماركس: «إن الفلاسفة لا ينبثقون من الأرض كما ينبثق الفطر، إنهم نتاج عصرهم وشعبهم؛ فالمعاني الفلسفية تعبّر عن خيرة عصارات بيئتهم وألطفها. فالفكر الذي يبني الأنساق الفلسفية في أدمغة الفلاسفة هو الفكر نفسه الذي يبني السكك الحديد بأيدي العمال. الفلسفة لا توجد خارج العالم»[1].

كل فكر فلسفي يعي ذاته في التاريخ وبخصوص التاريخ، كما تفعل كل جوانب الوعي الإنساني.

لقد رأينا عندما درسنا علاقات الملكية بالتحرر أن العمل والتملك يشكّلان سلاحاً ذا حدين، وأن تفهّماً صحيحاً يستطيع أن يجعل منها وسائل ناجعة للتحرر. وسنحاول الآن أن نعالج القضية من زاوية أخرى انطلاقاً من الفكرة الآتية: العندية (L'avoir) والكينونة (L'être) لا تتعارضان بل تتكاملان.

إننا نكون طبيعياً (أي إن كينونتنا فطرية لا مكتسبة؛ إذ الكائن معطى خام). لكننا نصير الكائن المفكر عندما نتلقّى من المجتمع أنماطاً للتفكير ومفاهيم، نعني مادة التفكير. أنا كائن بشري في وضع ما، أو بعبارة أدق: إن وجودي يتكوّن من أشكال وصفات (رتبي الجامعية أو العسكرية، وظيفتي، طولي، وزني، كذا... و...)، كما يتكون وجودي من ممتلكات (سيارة، وقلم، و...). فالـ «أنا» نتيجة تركيبة من الكينونة والعندية معاً. إن ورقة هويتي تعكس «أناي» كما هو الواقع؛ أعني «ما أنا عليه» و«ما عندي». إذ تتواجد معالم وجهي ولون بشرتي مع مهنتي وتاريخ ازديادي (سنوات التاريخ التي اكتسبتها، وها أنا أتحملها). فحرياتنا تتحقق على مستوى التركيب الصحيح بين العندية والكينونة[2].

لم يواجه برغسون مواجهة كاملة التركيب السابق. نعم، إنه لم يكتف

---

(١) Karl Marx, *La gazette rhenane* (14 Juillet 1842).

(٢) انظر كتابنا: **دراسات عن الشخصانية الواقعية**، الجزء الأول، «من الكائن إلى الشخص»، الفصل الأول، ص ١٣ إلى ٢٠، والفصل الثاني، ص ٧٣ إلى ٩٢.

بدراسة الكائن البيولوجي، بل اهتم ـ كذلك ـ بتطوير الكائن وبالخلق، كما اهتم بالفكر والغريزة والمادة. ولكن البرغسونية لم تعتنِ بدارسة الـ «عندية» التي هي الشرط اللازم لوجود الكائن المتطور الخالق المفكر الذي ينفعل ذي الغرائز . . . فرغم أن البرغسونية تحاول أن تكون مذهباً للواقع، تغافلت عن وجود العندية فلم تتصور النسب الصحيحة لمختلف أوجه واقع الكائن البشري التي حاولت أن تعبر عنها. لقد حصل ذلك لأن البرغسونية سايرت تياراً واحداً من تيارات عصرها هو الاتجاه الروحي، فاندفعت طبعاً إلى إهمال الجانب المادي، الجانب الذي يكون «ما ـ فوق ـ الأنا». هكذا أزاحت نصيب الاقتصاد والسياسة عن مجموع العلاقات المجتمعية وعن السلوك الفردي.

حقاً، هناك وراء الواقع المجتمعي واقع آخر لن نستطيع تناسيه، مثل «الأنا العميق» و«الديمومة الخالصة»، ولكن الذي يظهر أنه غير مقبول هو: استقلال هذا الواقع أو ذاك عن الكائن الإنساني ـ الكل. فقد ضحت البرغسونية بكل جانب «العندية» من الواقع المجتمعي لفائدة جانب «الكينونة».

لا جرم أن المفاهيم البرغسونية مفاهيم مرنة كما تقتضي ذلك فلسفة تؤكد أن «الواقع ينساب»، وتلك مزية كبيرة من حيث المنهج. لكن إذا وضعنا على صعيد الملاحظة الصرف مشكلَ الواقع كما يبدو: ألا يجوز أن نتساءل في ما إذا لم يكن في الحياة المعاصرة شدة وتصلب أكثر مما فيها من مرونة وانسياب؟

إن البرغسونية وإن لم تكن فلسفة السهولة، لا تتبع الجانب المأساتي للحياة المعاصرة في جميع انحناءاته وفي جميع ما يتخبط فيه من أزمات.

كيف يمكن التغلب على ما في التزاماتنا من تناقضات داخلية؟

كيف الحصول على حلول لتلك الأزمات المتولدة من الحضارة التي نعيش فيها والتي تتعقّد يوماً بعد يوم؟

لن تجد الأجوبة عن مثل تلك الأسئلة مكاناً داخل فلسفة تقوم على ازدواجية العالم، حيث تبقى الذات غريبة عن بيئتها، وحيث يبقى الواقع

منحصراً في الحياة الداخلية لا غير. فالواقع في البرغسونية عوضاً عن أن يكون واقعاً للذات المندمجة اندماجاً كاملاً في العالم بمجموعة كينونتها وشخصها، يبدو أولاً وقبل كل شيء مرادفاً لـ «الأنا العميق» ولـ «الديمومة الصرف» ولـ «العفوية»؛ فالحرية بحسب (برغسون)، لكي تكون حرية واقعية، يجب أن يحياها «الأنا العميق»، تلقائياً في الديمومة. بيد أن الكائن البشري لا يغرق كلياً في ذاتية أناه، إنه يحيا في محيط ضروري حيوي. إنه مادي وفسيولوجي، بقدر ما هو نفساني.

هناك حريات لا «حرية»، كما أن هناك حتميات لا «الحتمية» (حتمية وحيدة تعطى دفعة واحدة). فالحتمية في الرياضيات تُبنى على ترابط النتائج داخل منظومة واحدة من العلاقات، أما الحتمية في الفيزياء فهي من نوع آخر: إنها تستند إلى الأسباب، وليس من اللازم أن يعرف السبب بلغة رياضية تعطى على صيغة واحدة.

من الممكن أن نميز تمييزاً آخر بين الحتميات: حتمية سلبية، وحتمية إيجابية. فلكي نعرف مجموعة من الظواهر، يجب علينا أن نكون أكثر دقة وأكثر التصاقاً بالواقع. ولكن، لصحة القياسات الفيزيائية عتبات محدودة إذا وصلنا إليها وقفنا وأقررنا بجهل خفيف؛ أي إن ما كان متوقعاً قد حصل فيه تأرجح ما. هنا نصل إلى استنتاج سلبي، وهو أن الظاهرة لم تحدث، كما نتوقع حدوثها، فحتى بالنسبة إلى الحتميات السلبية، نقف عند حدود لا نستطيع تجاوزها. فلنوضح ذلك: إننا جميعاً متأكدون أنه لا يوجد أحد من معاصرينا يمكنه أن يعمر مئتي سنة. والوضع نفسه، بالنسبة إلى معامل الأحذية: لا يوجد من بينها معمل يصنع أحذية يبلغ مقياسها خمسين (عتبة عليا) أو يقل عن خمسة (عتبة سفلى): إن أصحاب المعمل يتصرفون كما لو كانوا مقتنعين، تمام الاقتناع، بعدم وجود زبائن يتعدون المقاييس العادية.

الميزة الأولى لمثل تلك العتبات، هي أنها تحديد يمكننا من تعديل القانون كلما اعترانا شك. تعطينا العتبات إطارات تحدد فيها الأغلاط والأخطاء الممكنة. فما نتوقع حدوثه على نوعين: ما ستكونه الظاهرة، وما لن تكونه، بحسب الزاوية التي ننظر منها.

نطرح مشكل الحرية بصورة مشابهة. فالحريات كالحتميات، تتكامل

في ما بينها ويشترط بعضها بعضها الآخر. إنها لا تعطى جملة وكيفما اتفق. مثلاً: إن حريتيْ التعبير والاجتماع تتداخلان؛ فـ **الأولى** تنحصر في أن نعبر عما نعتقد شفوياً وكتابياً من دون أن نخشى أي شيء، أما **الثانية** فهي أن يتمكن أناس لهم العقائد والأفكار نفسها من عقد اجتماعات في ما بينهم. إذن حرية الاجتماع تتلازم وحرية التعبير.

لكن ألا تفترض كلتا الحريتين مسبقاً وجود فكر مستقل عن التعبير وعن المكان في وقت واحد ويطمح إلى أن يظهر ويتحقق؟

إن حاجة الفكر الملحة إلى تحقق كامل في أفعال ترسيه، تؤكد وجوده، هي نزعة أساسية في طبيعة الفكر ذاته.

استنتاجاً مما سبق، نؤكد أن للحرية جانبين تضمهما ضرورة ملحة:

أولاً: إن للحرية محتوى يلتصق التصاقاً متيناً بوظيفة العقل التي يثبت بها وجوده. فلولا العقل لبقيت الحرية مجرد نداء إلى الكينونة وهي تتوق إلى السيطرة عليها بالتفكير الذي يحققها ويضعها: الوعي والفعل أساسان لكل حرية.

ثانياً: بفضل هذا البروز والتحقق الواعي وهذا التجسد في الواقع الملموس يجتمع ويتوحد الجانبان الداخلي والخارجي للحرية على أن لكل جانب منهما أوجهاً لا تُعد.

تقدم لنا، خلال التحليلات السابقة أن أشرنا إلى بعض من تلك الأوجه كلما صادفناها في طريقنا، وسنستمر في تنقيبها علّنا نتعمق في فهم المعنى الحقيقي للتحرر.

فكما فرّقنا بين الحتمية السلبية والحتمية الإيجابية يلوح أنه من الممكن أن نفرق التفرقة نفسها بين الحريات.

قد توجد فلسفات سلبية للحرية تعد في طليعتها كل فلسفة تعتبر فحسب أحد الجانبين اللذين أشرنا إليهما. ذاك هو وضع الاتجاه المثالي، حيث يدل إثبات الحرية على تجربة ميتافيزيقية، وحيث تكون الحرية تمثلاً ممتازاً يتجاوز الأشياء ليبقى على صعيد الفكر الموقف نفسه بالنسبة إلى أولئك الفلاسفة الذين يزجون الحرية في الذاتية المحض، جاعلين منها مجرد انبثاق

أو تيار أو معطى مباشر، أو سر من الأسرار. من هؤلاء بيرديف (N. Berdiaeff) الذي يجعل من «سر» الحرية و«لغزها» لغز وسر عمق «الفكر اللامتناهي». فطبيعي أن تنتج مثل هذه النظرية من فلسفات تهتم على الخصوص بالأنا الداخلي، فتضطر لأن تحصر مفهوم الحرية في الحرية الذاتية وحدها. إنها حرية ذاتية وكأنها مرادفة لرجوع الإنسان إلى ذاته في صفاء أناه، أو كأنها حرية العالم الداخلي للفكر بوصفه حركة لا تتأثر بأي ضغط خارجي «فضمن المذهب الذي يحدد الحقيقة في ذاتها من دون أن ينسب إليها أي شيء خارج عنها، نرى الفكر هو الحرية، ولا يمكن أن يوجد الفكر إلا إذا رأى نفسه منعزلاً عن كل الأشياء، فلا روحانية سوى الحرية»[٣].

فالبرغم مما يقره بعض المفكرين من أن الأنا يشكل وحده كلية تسير قدماً نحو تحرر متزايد، يحصرون معنى «تحرر» في الفعاليات الروحية فحسب. فمثلاً يرى رافيسون أن الجهد الروحي يصبو إلى النظام وإلى الانسجام والخير في الكون كله، على اختلاف درجات الكائن. فتمديد رؤية العين برؤية الفكر والبحث من وراء الحدس الحسي عن الحدس العقلي يؤديان بنا إلى الوحدة التي تربط الكائنات بعضها ببعض، ويقوداننا من تركيز إلى تركيز حتى نصل إلى الفكر الإلهي الذي يفكر في كل شيء عندما يفكر في ذاته. على هذا، لا حاجة لنا إلى أن نبحث عن الحرية في التمييز بين عالمين، كما عند كانط المادة نوع من فتور يعتري الفكر، أما الحرية فتتحقق في الحد النهائي لنمو يبدأ مع الدرجات الدنيا من الواقع. لكن حصول الحرية لا ينفي إمكانية الحتمية؛ لأن الحتمية تعبر عن وجود قوى تتراخى ومع ذلك تبقى ضمنياً مسيطرة على ذاتها: توجد الحرية في آخر حد للنمو وقد وصل أوجه وهذا يعني أن نظام الأسباب الفعالة يستلزم نظام العلل الغائية ويخضع لها.

هناك فلسفات أخرى ترمى إلى نفي الواقع أو نكران بعض خصائصه، فترتكب خطأً معاكِساً لخطأ الفلسفة الروحية. إنها وإن لم تكن توصد الأبواب على الحرية داخل الفعاليات الوجدانية فحسب أو المحسوسة، تقف أكثر من اللازم عند الظاهرات الخارجية للتحرر، مثل حرية التصويب وحرية

(٣) Forest, *Cansentement et création* (Paris: Montaigne, [s. d.]), p. 113.

التعبير والحرية الاقتصادية. . . تلك حريات ضرورية كلها، ولكنها غير كافية لوحدها. فأنصار الحريات المجتمعية لا يهتمون كلياً بالحرية الداخلية، أو على الأصح لا يصلون إليها إلا بوساطة الحرية الخارجية التي يولونها الأسبقية، فهم يخضِعونَ للحرية الخارجية كلَّ ما هو ذاتي أو روحي.

لقد حاولت السلوكية (أي سيكولوجيا ردات ـ الفعل) إعادة الذات إلى وضعها في العالم الخارجي والعالم المجتمعي. فلكي ندرس كائناً ما، يلزمنا ملاحظة سلوكه؛ نعني ملاحظات جميع ردات فعله الناجمة عن تجربته الفردية السابقة، لا ردات الفعل النوعية. إذاً، يظهر أن هناك مجالاً تُصان فيه مبادرة القيام بالعمل واتخاذ قرارات فردية. لكن بالرغم من أن واطسون (Watson) ومدرسته لم يقصدا تحويل السيكولوجيا إلى فيزيولوجيا، فالمذهب السلوكي أمسى في الأخير مجرد علم لردات ـ الفعل. فعندما اعتبرت السلوكية الفكر نوعاً من السلوك الكلامي ونتيجة لشروط «المتاهات المجتمعية»، أنكرت كل ما هو ذهني وكل ما هو حياة داخلية. فعليه، لم تقم السلوكية بشيء سوى أنها قلبت الأوضاع رأساً على عقب؛ فالسيكولوجيا الكلاسيكية بقيت سجينة الاستبطان، أي إنها بقيت سيكولوجيا الوجدان. أما السلوكية، فتهتم بسيكولوجيا تتجاهل الشعور ما دامت تضحّي بداخلية الذات لمصلحة الشروط الخارجية. فما ينقص السلوكية هو عنصر التوازن. لقد أخذت من السيكولوجيا الكلاسيكية قانون السببية (مثير ـ استجابة) دونما اعتبار للقوى الداخلية التي تنتظم بغية تكييف سلوكنا مع ما يحيط بنا، وبغية توفيق تصرفنا مع المثير ومقارنة التصرفات الممكنة بالمؤثرات الحاضرة طبقاً لاختيار، أي بحسب فعل إرادي، شخصي تؤدي فيه الحرية دوراً عملياً.

من المؤكد أن هناك أنماطاً من السلوك تتغير من وضعية إلى أخرى، ومن المؤكد أيضاً أنه يجب أن نأخذ بعين الاعتبار ضرورة المعاصرة من الجانب السياسي والتاريخي والمجتمعي. . . ولكن هناك شيء آخر: التنبه للحتميات. إن بعض الفلسفات تهمل قدرة الأنا على تحمّل هذا التنبه للحتميات وعلى حضور الأنا اليقِظ أمام كل ما يمكن أن يحدث، مع أن تلك القدرة على الانتباه تميز الشخصية وتتعلق مباشرة بالاتجاهات والغرائز والاهتمامات.

إذا كان ينقص الحيوانات الاستطلاع فذلك ـ كما يشرحه (لامارك) ـ ينجم عن قلة ميولها واهتماماتها. فنظراً إلى كون ما للحيوان من استعدادات محدوداً جداً، فانتباهه لا يثير لدية حب الاستطلاع. إن الانتباه دائماً يقوي أو يضعف بحسب الاهتمامات والأهواء والاستعدادات، فلا انتباه من دون توتر.

تعتبر فلسفات الروحانيين (وفلسفات خصومهم كذلك) فلسفات «سلبية»؛ لأن هذه المجموعة أو الأخرى تنفي هذا الجانب أو الآخر من جوانب التحرر. فتقليص التحرر في حرية واحدة، يحصره في معطى مباشرٍ للوجدان؛ أي يتناسى الواقع ويغفل الشروط المادية «الزمانية» التي من دونها لا يمكن ممارسة أي حرية. أما إذا انحصر «التحرر» في الحريات الخارجية فقط، فقدتْ الذات عالمها الداخلي، نعني به ما يشعر الـ «أنا» أنه شخص واعٍ. وبالعكس من ذلك، كل فلسفة تدخل في حسبانها مجموع الحرِّيات المتفاعلة المتكاملة بوصفه حداً نهائياً لمجهودات الكائن البشري لا انبثاقاً تلقائياً، تُعتبر فلسفة «إيجابية» يمكن للحريات الإيجابية أن تشكل التحرر الحق.

كيف ستنصهر بعض الحريات في بعضها الآخر؟

كيف تنسجم في ما بينها؟

يرمي التحرر إلى أن يتحقق داخل تقدم ديالكتيكي ذي فترات ليست في حالة صراع بل في حالة اتفاق. إنه اتفاق شغال ما دامت له دينامية خاصة به تحركه إثارة وتكامل. فمشهد الأشياء يثير فينا الغرائز والنزوعات والاهتمامات، في حين أن الانتباه إلى متطلبات الحياة يكبر ويعزز قدراتنا على تحويل عالم الأشياء وغرائزنا ونزوعاتنا واهتماماتنا. فعندما نقوم بتحويل العالم وتغيير سلوكنا داخل العالم، ينجم عن ردة فعل هذه الحركة أننا نشكل آفاقاً ومواقف جديدة تفرضها ضرورة التكيف.

إننا نتكيف في أثناء تحويلنا للعالم، ونغيره عندما نتكيف معه. وبعبارة أخرى: نتكون في العالم ـ ومع ـ العالم لنتحول بالعملية التي نحوله بها. إنها حركة متصلة عسيرة تستلزم دائماً الاكتمال داخل جدلية للحريات الإيجابية وللأفعال وردات الأفعال. وهي إذ تفعل ذلك، تربط

الأنا بذاته وبالعالم. ذلك هو معنى التحرر: قوة مبدعة، وفي الوقت نفسه إبراز لأنا ـ «كل» وفاعل.

من هنا يتضح أن فلسفة التحرر واقعية، فعوضاً عن «الحرية» التي تنتشر بمجموعها في أعماق الذات من دون حيز مكاني، وعوضاً عن تلك الحرية الأخرى التي تجعل طابعها المحوري خارج الكائن البشري، فإن التحرر ليس كلاً قد تحقق، ولكنه مجموع حركي كمي وكيفي يعمل على التحقق في تناسق مع إيقاع تشخصن الأنا. هذا المفهوم للتحرر يركز الحريات في الكائن البشري، في الكائن الكل. فمن الصعب أن ينكر وجود جانب للتحرر ينبع من «الأعمال المظلمة» للكائن المنعزل، لكن بالرغم عن ذلك، لا يمكن أن ندعي أننا أحرار إلا بقدر ما نخفف عن التحرر ثقل الذاتية الصرف الذي يخنقه.

لم تقم البرغسونية بعملية التركيب الدياليكتيكي للحريات؛ لأنها حصرت أفقها في الحرية الباطنية وحدها، فتعذّر عليها أن تكون فلسفة للتحرر. ومما يؤيد ذلك أن كلمة «شعور» اتخذت عند برغسون أكثر من معنى، وإن كان مجموع المعاني ينصب على ما يظهر في دلالة جوهرية واحدة: معرفة مطلقة مباشرة، أو معرفة الفعالية الباطية. إذاً جميع معاني «شعور» ترمي إلى الدلالة على عملية التعمق في طبيعة الأنا الداخلي وإبرازها كقوة تلقي ضوءاً على الموضوع. فلا واحد من تلك المعاني قادر على أن يجعل من الشعور معرفة تحليلية للمواقف والمشاكل.

لنا على ما تقدم بعض الاعتراضات:

ـ أليست إضاءة الموضوع مباينة لإدراكه المباشر؟

ـ والعقل الواعي الذي يصل إلى إدراك الموضوع كيف يمكنه أن يمتزج كامل الامتزاج بالشعور؟

نضيف إلى ما سبق أن الموضوع ـ بحسب التعريف البرغسوني للشعور ـ ليس إلا فعاليتنا الباطنية، هكذا يبقي مشكل الشعور بالذات ـ في العالم الخارجي قائماً كما كان.

عندما نعرّف الحرية اعتباراً من التعريف الذي يعطيه (برغسون)

للشعور من أنه: «حر بطبيعته، أنه الحرية ذاتها»(٤)، لا نصل إلى حسم النقاش القائم حول «الفعل الحر». فإذا تغافلنا عن وصف بنيات الفعل والمعرفة، وهي بنيات يلتحم بها الشعور، ضيقنا معنى الفعل، وحصرناه في معنى الفعل الحيوي. لذلك نتساءل:

كيف تتكون بالنسبة إلى الـ «أنا» الموضوعات والكائنات التي تقع عليها أفعالنا؟ حينما يتحدث (برغسون) عن «الفعل»، إنما يتحدث عن الفعل الحيوي، ذلك الفعل الذي بفضله يحافظ الجهاز الفيزيولوجي البشري على بقائه في الوجود. إن (برغسون) لا يرى في الشغل الإنساني وفي العمل الفكري من أجل صناعة الأدوات إلا وسيلة أخرى للوصول إلى الغايات التي تعمل من أجلها الغريزة(٥).

فلا أبعد «من الفعل البيولوجي إلا الجذبة الصوفية التي لا تستهدف أي غرض معين»(٦). هناك قطبان: قلق الوجود البيولوجي، والوجد الصوفي. نعم، بين القطبين توجد حياة البيئات المنغلقة، ولكنها مجرد مرحلة انتقالية أكثر منها مرحلة مستقلة.

الحرية عند «برغسون» مجموعة انبثاقات متتالية في الأنا العميق. لكن بما أنها تنفلت من قبضة الذكاء والفكر، فلن يستطيع أحد أن يجعل منها أداة تواصل بينه وبين الآخرين. إنها تلقائية لا تحدد وبالتالي حرية لا تستجيب لقلق مجتمعنا وحاجاتنا اليومية الملحة. لقد بقي «برغسون» على هامش مرارة الواقع كما تعيشها الجماهير في المآسي اليومية. الحرية «البرغسونية» لا تنكشف لكثير من الناس، خصوصاً أقلهم تعلقاً بالميتافيزيقا، إلا كظاهرة تنبعث عن عالم فارغ من كل محتوى مجتمعي. إنها حرية «لا توصف» و«باطنية» و«انفعالية». أزاح برغسون عن حلبات بحثه المعضلات التي تمخضت عن الحضارة المعاصرة، كما يعانيها المفكرون، في حياة كل يوم من صراعات وحروب دورية وحلقات جهنمية ومزاحمات تجارية لاستغلال الإنسان للإنسان... فنتج من ذلك أن «البرغسونية» تبدو

---

(٤) Bergson, *L'evolution Creatrice*, p. 293.

(٥) هناك بالنسبة إلى أي مشكل حلان كلاهما أنيق **المنبعان**.

(٦) Merleau - Ponty, *Les structures du comportment*, p. 220.

حتى في «منبعا الدين والأخلاق» فلسفة لا تتفق مع العمل والفعاليات[٧].

«برغسون» لا يرفض قبلياً الفعل، ولكن له عليه مأخذان: الفعل يبدو دائماً خاضعاً لحتمية الاختيار بين احتمالات يفرضها العقل. وبما أن كل فعل يفترض اختياراً، «فبرغسون» يعتقد أن كل فلسفة تهدف إلى الفعل لا تنسجم مع فلسفة التحرر. إننا لكي نصير أحراراً طبقاً لنظرية (رسالة في معطيات الوجدان المباشرة) يجب أن نتجاوز ضرورة الاختيار بين احتمالات. إذاً توجد الحرية مرافقة للحدس والغريزة باستثناء العقل، كما توجد في العفوية الخاصة والتيار الحيوي باستثناء الاختيار والفعل.

هل توجد فلسفة حقيقية للفعل؟

أول مثال يتبادر إلى ذهن القارئ هو فلسفة المفكر المسيحي (موريس بلونديل Maurice Blondel)، بيد أنه لا يمكن اتخاذها نموذجاً لفلسفة الفعل كما تتصورها الشخصانية الواقعية. فعوضاً عن أن يجعل هذا الفيلسوف من الفعل فعالية عملية تحول الإنسان والطبيعة بوجه مدلوله توجيهاً نظرياً محضاً، يفهم (بلونديل) الفعل فهماً مخالفاً لما عند (لايبنيتز) مثلاً، الذي يجعل منه نقطة تلاقٍ بين الفكر والكائن. إن الفعل عند (بلونديل) قريب من مفهوم «وجود» في الاصطلاح المعاصر. فالحياة الإنسانية ليست سوى «ميتافزيقا تجسدت في أفعال».

هكذا تحوّل مشكل الحرية والفعل من معناه الثوري علمياً ومجتمعياً (ثورة يستهدفها ديكارت والشخصانيون) إلى فكرة تطور روحي فحسب بوساطة إرادة تعتبر ذاتها. فبوصفي كائناً، إني مدفوع طبيعياً إلى الفعل طبقاً لمسلمات إرادة عليا تستلزم أن علم الله اللانهائي هو السبب الأساسي لما أفعله. لكن، لكي تتقدم أية فلسفة واقعية، يجب أن تبعِد من حسابها القبليات

---

(٧) في سنة ١٩٣٢، صدر آخر كتاب لبرغسون **منبعا الدين والأخلاق**، وبهذا المؤلف اكتملت البرغسونية خصوصاً بالنسبة إلى برغسون الذي هو الرائد. إنها فلسفة ذات طلاوة وسخاء روحي، ولكنها فلسفة نظرية قبل كل شيء. وشهدت تلك السنة كذلك بداية اتجاه فلسفي آخر هو (الشخصانية المسيحية) التي دعا إليها موني ورفاقه في مجلة (*Esprit*) الصادرة عن باريز (أول عدد سنة ١٩٣٢).. إن الشخصانية وإن كانت لا تزال في خطواتها الأولى، التزمت بأن تبقى مفتوحة على العالم والمجتمعات الإنسانية مجندة في النضال العام. (لمعرفة الفرق بين الشخصانية المسيحية، أي شخصانية موني، وبين الشخصانية ينبغي الرجوع إلى مختلف تآليفنا).

والقطعيات، وأن تنطلق ـ كلما تيسر لها ذلك ـ من التجربة المعاشة؛ كي يصبح من الممكن أن نعمل مع (برودون) على جعل الميتافيزيقا في متناول أكثر عدد ممكن من الناس، وذلك بإدخالها ميدان الفعل[٨]، وأن نجعل حتى من الاقتصاد السياسي نفسه ميتافيزيقا مندمجة في ميدان الفعل.

من المُلحّ جداً، خصوصاً في عصرنا، أن توجد فلسفة مناضلة. إن «التزام» الفيلسوف مشكل قد وُضع، في عهد الإغريق، خصوصاً مع سقراط (بل وحتى في أيام فيثاغورس وهيراقليط)، في الميدان السياسي على الخصوص، فأصبح الفيلسوف يعتقد أن دوره يبدأ من العلاقات ببيئته. وهكذا كان «المشكل الفلسفي والمشكل السياسي يكوّنان مشكلاً واحداً عند أفلاطون»، كما يقول الأستاذ (كويري)[٩].

نشاهد في أيامنا هذه بعض الفلاسفة يتجنبون بكامل الاحتياط كل التزام مجتمعي أو سياسي، مُدّعين أن المشكل الأخلاقي هو وحده المشكل الأساسي لكل تفكير فلسفي! أما أصحاب فلسفة الفعل الحقيقيون، فيشعرون بأن مهمتهم هي أن يحققوا اتصالاً وثيقاً بين الأخلاق وبين والسياسة، علّهم يجعلون الحياة السياسية وحياة السياسيين مركّزتين في الأخلاق، وعلّهم يجمعون بين مختلف فروع المعرفة في نسق عام. فالاهتمام الأولى لفلسفة الفعل هو السير في اتجاه تتلحم فيه كل الفعاليات الإنسانية التحاماً أصيلاً[١٠].

---

(٨) Proudhon, *Lettres à Ackermann* (cite par R. Picard p.31 de son introduction à l'éd. Du *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*).

(٩) A. Koyré, *Introduction à la lecture de platon*, 1945, p. 98, et 176-177.

(١٠) نذكر مرة أخرى أن المقصود بالسياسة هنا علم يمرن على التأمل الصحيح في شؤون الناس والنضال من أجل التحرر لا الحزبيات.

الفصل الثاني عشر

حريات مناضلة للتحرر

لنفرض أن ليس هناك إلا حرية واحدة، وأن تلك الحرية مجرد نزعة أو عاطفة. فالبرغم عن ذلك، يجب أن يكون للحرية منبع وبداية وتاريخ لمراحل تطورها، وهذا التاريخ عبارة عن تاريخ تداخل الحرية مع سير كل حياة إنسانية في مجتمع معين. فالحريات الواقعية هي الحريات الإيجابية للكائن البشري الواقعي، ذلك الكائن الذي لم يكن أبداً فاعلاً محضاً، أو منفعلاً محضاً، إنه الإنسان ـ الكل. الحريات الحق هي حريات ـ الأنا ـ في علاقة ـ مع ـ الغير ـ والعالم.

الحرية فاعلية تاريخية

لقد رأى (هيغل) أن الحرية ليست قارة بل صيرورة، وأن الإنسان ليس حراً بل يصير حراً. وكتب (برانشفيك): «علينا أن نفهم أن إثبات الحرية ليس إثبات معطى من المعطيات المباشرة، بل عمل يجب القيام به»[1].

ذلك العمل لا يكمن في حرية واحدة، أو في الاختيار بين احتمالات: إما الحرية الميتافيزيقية، وإما الحرية الاقتصادية، وإما الحرية الأخلاقية... بل يكمن في نوع من الاتحاد الكامل بين مجموع أصناف الحريات التي تعتمد على مفهوم الكائن المنضوي بكليته في الصراع من أجل السيطرة على مصيره وعلى الطبيعة. إنه عمل متواقت مع الحريات،

(١) Léon Brunschvicg, *le progrès de la conscience dans phliosphie*, 1927.

ولهذا فهو وحده يستطيع أن ينسق أفعال الـ «أنا» مع أفعال الـ «نحن» ويوجهها نحو التحرر.

لا بد لكل حرية أن تكون مناضلة، أن تشارك فعلياً في الطاقة التي بفضلها يمكن ـ إذا ما أحسن المرء استعمالها ـ أن يتحرر من الحرمان والاستلاب وأن ينتصر على مصيره المادي والمعنوي. ذلك هو التحرر: يحقق الحريات تحقيقاً مادياً ملموساً، ويحييها تاريخياً. فلم يستطع قط، ولا يستطيع مطلقاً، ولن يستطيع أبداً، تاريخ أيّ «أنا» أن ينعزل عن تاريخ الـ «نحن» (الجماعات المتكاملة المرتبطة بالبنيات)، ولا عن ثنائية ذات ـ موضوع، ولا عن علاقات الأنا ـ العالم، كما يبدو واقعياً في التجربة. فالوجود العملي لـ «أنا»: مثله في ذلك كمثل المجتمع البشري يندمج في التاريخ العام للنوع الإنساني، لا في تاريخ شعور منطوٍ على ذاته يعيش دائماً تحت الفزع والتهديد من لدن الأنا السطحي.

هناك تاريخ لأن هناك إنسانية، والإنسانية ليست هي الـ «أنا»، بل الـ «نحن». يستحيل تحقيق أي تاريخ بالنسبة إلى مجموعة من الـ «أنا» يعتبر كل واحد منها حرية متدفقة منعزلة عن الحريات الأخرى انعزالاً باتاً. فاستخلاصاً من ذلك، يمكن تصور وجود عدد غير متناهٍ من أنواع التاريخ، لا تتصل فيما بينها مطلقاً، يوازي العدد اللامتناهي من الحريات المتدفقة عن «الأنا العميق». تصنع الكائنات البشرية تاريخها الخاص بنفسها في بيئة تحدد تكوين هذا التاريخ. يحقق الكائن البشري التقدم بالسيطرة على الكون وبتعمقه في معرفة البيئة والطبيعة الخاصة. تلك هي الطرق التي توصل إلى التحرر؛ فالأنا لا يبلغ واقع التحرر إلا بمشاركته في جهود الـ «نحن» الذي يؤنسِن المحيط البيولوجي والمجتمعي. وإن الجهود الرامية إلى تفهم وأنسنة الكون تتمخض عن مقاومة الطبيعة، فالاكتساح التدريجي للتحرر يدخلنا في التاريخ، وهو حده يقدر على ذلك.

للحيوانات، هي أيضاً تاريخ، تاريخ أصلها وتطورها منذ «الكون» حتى المرحلة الحاضرة. لكنه تاريخ تتحمله الحيوانات وتنقله من جيل إلى جيل من دون مشاركة مبدعة. فالحيوان لا يصنع التاريخ؛ لأنه لا يصنع ذاته، كما لا يصنع ذاته لأنه لا يصنع التاريخ، «فمساهمته» في التاريخ مجانية لاواعية.

وعلى العكس من ذلك، فبقدر ما يبتعد الكائن البشري عن الحيوان بقدر ما يمارس إرادته على بنيات الطبيعية ويصنع تاريخه الخاص بشعور ووعي، وبقدر ما يقل تأثير الأفعال غير المرتقبة والقوى العمياء في التاريخ بقدر ما تسير الأحداث متطابقة مع الأهداف المتوقعة والمراد تحقيقها مسبقاً. ففي اليوم الذي يستكمل المرء سيطرته على الطبيعة وعلى طبيعته البشرية، يتجلّى أكبر حدث تاريخي: الوئام بين الفكر والمادة. إذ ذاك، تدخل الإنسانية المرحلة الحاسمة للتحرر، وينتصر العلم والسلام على الجهل والحرب، وتتفاهم الشعوب في ما بينها بغية البناء المشترك.

تكتسح الأنا ثلاثة أنواع من قوى متباينة: طبيعية، ونفسانية، ومجتمعية. وقد يؤدي مجموع تلك القوى إلى النتيجة نفسها: محاصرتنا واستبعادنا. إنها تتساوى من حيث شدة عنفها الأعمى، فلا تكف عن عملية تدمير «الأنا» إلا عندما نقرأ لها حسابها فندرسها قبل أن نسيطر عليها. إنها تزرع الدمار والفوضى وعدم الاستقرار في طريقها، ولكن سينتهي بها الأمر فتصبح خاضعة لنا حالما ندرك حركتها واتجاهها ومسبباتها. إنها قوى تخضع أكثر فأكثر للإرادة التي توجهها نحو مصالحنا، فما كان في الطبيعة الفيزيائية قوة عمياء يصير قوة مجندة لخدمة تحرر الإنسان، ولن تعود قدراً جباراً ومحتوماً ومغلقاً مستعصياً.

مرحلة التحرر الأولى هي الانتقال من عالم الأعراض الجذرية المسيطرة علينا إلى عالم الضرورة المنقادة لنا. حينئذٍ، لن تعود العلاقات والصراعات بين الأفراد مشكلة المشاكل، ولن تبقى الأزمات الدورية والاضطرابات المجتمعية تقلبات خرساء لا يمكن تجنبها لأنها لا تعيرنا أيّ اهتمام ولا تتوافر على أية أمارة يمكننا اتخاذها نقطة ارتكاز. إذ ذاك، يمكن للكائن البشري أن يقول «لا» لما في بيئته من انحرافات ومساوئ. إذ ذاك، يمكنه أن يكرر «لا» البنّاءة وقد شحنها من عزمه وحكمته بما تتطلبه أنسنة العالم. يرفض الجهل والفقر والحرب والمرض وقد درس كل ذلك دراسة واقعية محددة تحديداً علمياً، فحيث يسود العقل تتبدد الفوضى وتدخل جميع الأحداث المرضية تحت النظام.

من العبث أن نعتقد بأن التحرر على الصعيد المجتمعي يرتكز على

مجرد «تأملات» حول طبيعتنا الميتافيزيقية. يؤكد وجود التحرر في خضم الفعاليات المختلفة: كل فعل واعٍ يعد مرحلة من المراحل نحو التحرر. إنها تتطابق مع الانتصارات الأولى للعلم على المجهول، ومع انتصارات إرادة الإنسان على القوى المظلمة من حياتنا النفسانية، ومع انتصار القيم المشتركة الأساسية على مجموع العلاقات المجتمعية. فبنمو الفعاليات وانتظامها وتناسقها، يستطيع الأنسان أن يتحرر. إذ ذاك، يجوز للشخص الواعي لموضوعية حريته أن يتغذّى من الأمل في أن يقفز القفزة الحاسمة انطلاقاً من الضرورة الصلبة حتى مملكة التحرر الكلي. إن هذا الأمل المنتظر، أملنا في السيطرة على قوى الطبيعة والغرائز والمنعكسات، أملنا في كشف النقاب عن المتناقضات والأزمات المجتمعية: لن يتجذر في الواقع إلا إذا فهمنا كيف نعتمد على الحتمية من دون أن نستسلم للآلية المحض. فالشخصانية الواقعية لا تنكر الحتمية، لكنها تدعو إلى حتمية مرنة تقوم بدور الإنقاذ من العرضية والفوضى(٢).

كثيراً ما نشاهد أفراداً تدفعهم غرائز وتحرّكهم منعكسات لا مراقبة عليها، ونشاهد أفراداً آخرين يحْيَون الظروف نفسها، ورغم ذلك، يسيطرون على أنفسهم ولا يقومون بأي فعل إلا بعد تأمل. فالطاقة الإرادية عند الصنف الثاني تنمو نمواً سوياً؛ لأنهم يحسنون استخدامها في الأوقات المناسبة: يحددون أفعالهم وفقاً لما لهم من معرفة عن مزاجهم الخاص، ووفقاً للأضواء التي يلقيها تأملهم على تلك الأفعال. وبصدد ذلك، فالخضوع لقوانين «علوم الإنسان» لن يكون عرقلة أبداً، بل على العكس سيفتح طريقاً واسعاً نحو التحرر. وبفضل تكيفنا مع الحتمية السيكولوجية، نهيمن على القوى المظلمة من طبيعتنا، ونتيقن من أن أفعالنا تصدر حقيقة عن إرادتنا. إذ ذاك، تجعلنا التجربة المباشرة نشعر بأننا نسيطر على الأجهزة الفيزيزلوجية لنصير سادة أفعالنا. ستبلغ الإرادة ذروة السلطة وبالتالي ستدخل عصر التحرر، عندما تبلغ السيكولوجيا حداً من التطور، بحيث تصبح علماً؛ نعني عندما تصير السيكولوجيا معرفة تعتمد على الحتمية متمكنة تمكناً واضحاً من

---

(٢) انظر كتابنا *de L'Etre la personne*، الفصل الرابع من القسم الثاني.

موضوعها ومن الوسائل التي نستعملها. هنا نجد توازياً واضحاً مع الخطاطة الديكارتية:

إذا عرفت، أمكنني أن أقرر القيام بالعمل.

أعمل.

إذن.

أتحرر.

ومن جهة أخرى، نجد توازياً مع الخطاطة الفكرية لـ (أوغست كونت):

المعرفة من أجل توقع ما يمكن حدوثه.

والتوقع من أجل الفعل.

هكذا، فنحن وإن وجدنا أنفسنا من بين حمولة سفينة المصير من دون أن نعرف شيئاً عمن أركبنا ومتى ركبنا وأين وكيف، فليس علينا إلا أن «نعمل» وأن «نفعل» ليمسي المجداف بين أيدينا، وبالتالي قيادة السفينة.

بفضل الصراع وبفضل الوعي والعقل، تمكّن الإنسان من استنطاق الطبيعة، ومن إرغامها على الاعتراف بالكثير مما لها من خطط وقوانين، كما استطاع أن ينتشل منها تدريجياً أسرارها بالرغم عما في الفضاء اللامتناهي من صمت أبدي.

فالتحرر إذن يصبح بفضل تربية الإرادة مرادفاً للسيطرة على صخب الفعاليات البيولوجية والفيزيولوجية لطبيعتنا الخاصة. ويصير التحرر كذلك مرادفاً لما لنا من طاقة بوساطتها نحدّ أكثر فأكثر من وطأة الأزمات الدورية التي تعرّض (باستمرار) للمخاطر والظلم المجتمعي السلم بين الشعوب.

لا يمكن للتحرر (وقد عرّف على هذا النحو) أن يفهم كصورة فكرية، إنه يتجاوز إطار المشاهدة الروحانية، فلن يستطيع أن ينحصر في قوى خارجية أو في آلات جاهزة ما دام بطبيعته قدرة نفسانية وتأملاً وإرادة وجهداً أخلاقياً.

يبدأ الأنا يتحرر حينما يعي عبوديته ويحاول التخلص منها بمعرفته

للعالم الخارجي ولذاته بوصفه عنصراً يتجسد في الـ «نحن». يتكون التحرر إذاً من السلوك ومن مجموع الأفكار والفعاليات التي تصنع بها الذات ذاتها في مواجهة العالم مع ـ الآخرين لصنع العالم. يصرّح (لوكي)[٣] بأن أي فعل يقوم به المرء هو في الوقت نفسه مساهمة في تكوين ذات الفعل[٤]، أو كما يقول (لايبنيتز): «إن حدسياتنا تزداد بقدر ما تكون أفعالنا موجهة وفقاً للعقل».

أليس الشعور بالضرورة هو أيضاً حرية؟

لذلك، بحسب عبارة (بيكون) الشهيرة:

كل ضرورة فُهمت كما هي في الواقع، تعتبر ضرورة تمّ التغلب عليها.

فالذي يعرف قوانين الجاذبية ويحسن تطبيقها، يعزّز سيطرته على الطبيعة، فتنمو طاقته التحررية. كذلك من يستطيع أن يؤثر في سلوكه وفي تطور التاريخ، هو ذاك الذي يعرف الطبيعة البشرية وقوانين التطور التاريخي للمجتمعات. إنه ـ طبعاً ـ أكثر حرية من أولئك الذين يتحملون قوانين الكون والمجتمع تحملاً محايداً.

إن الضرورة الأولى بالنسبة إلى كل مذهب فلسفي هي أن يفهم الأحداث كما نحياها. وبما أن الفيلسوف ينتسب إلى مجتمع، يجب أن يعين جيلَه على أن يتكيف تكيفاً أفضل مع إيقاع الحياة المعاصرة. أليست الأزمة الدرامية في التاريخ المعاصر هي أزمة الإنسانية المعاصرة؟ إن المشاكل التي نواجهها تنبعث من الأرض، لهذا لن يتأتى لنا أبداً أن نجد لها حلاً في عالم المطلق!

كل فلسفة ترمي أن تكون فلسفة تحرر تجد نفسها أمام مهام ثلاث:

ـ أن تعلمنا كيف توضع مشاكل الدراما التي نعيشها؛

ـ كيف يمكن تحمل عبء تلك الدراما؛

ـ وأخيراً، كيف نتجاوزها ونحن نعمل على وعيها ونتحمل أدوارنا فيها.

(٣) Jules lequier, *La recherche d'une première vérité* (Paris: Dugas, 1925), p. 143.

(٤) عبارة اقتبسها جان بول سارتر «Faire et, faisant, se faire».

هذا يعني أننا مدفوعون لأن نتعلم الالتزام الكامل داخل الوجود الواقعي، لا الانكماش على الذات، ولا تشتت خارج الذات وخارج التاريخ المواقت لنا.

فالفلسفة لا تطلق بحق إلا على تفكير «يشمل كل أنماط الفعالية الإنسانية، ويعطى حلاً لكل المشاكل المجتمعية والفردية»(٥).

التحرر هو الجمع الكيفي للحريات

لقد بينّا أن كل الحريات (سواء منها حرية الروحانيين وحرية الأخلاقيين والميتافيزيقيين، أو الحريات السياسية والمجتمعية التي تتضمنها الدساتير)، ليست إلا أحوالاً خاصة من عدد وافر من الحريات. فالتحرر أكثر غنى من حيث المضمون، وأكثر تعقيداً من حيث المظاهر والأنواع بالنسبة إلى مجموع الحريات. إنه الجمع الكيفي لكل الحريات الخاصة، ولكنه أيضاً وعلى الخصوص يتعالى عن الجمع الكمي والكيفي.

قد يوحي الجانب الميتافيزيقي للنظرية الحركية للغازات بمقارنة محسوسة، إنها نظرية تحقق تجاوزاً إلى خاصية، بمعنى أن خاصية ما ليست في المركبات ومع ذلك توجد في المركب.

ليس التحرر شيئاً يُعطى دفعة واحدة وللمرة الأولى والأخيرة. إنه تقدمٌ غير محدد يتناسب إيقاعه مباشرة مع كثافة المكتسبات العملية ومع جميع أنواع المعارف. فالمعرفة تحرر بحسب القانون الذي يفرض علينا أن نكتسب الخير العام لجميع الناس وعلى قدر استطاعتنا(٦).

يخوّلنا هذا المبدأ الوصول إلى معرفة نافعة في الحياة، وإلى إيجاد فلسفة عملية بفضلها نتجاوز الفلسفة المدرسية، بحيث إذا ما عرفنا بوساطتها ما للنار والماء والهواء والكواكب والسماوات وجميع الأجسام التي تحيط بنا من قوة وأفعال معرفةً متميزة مثلما نعرف مختلف مهن

---

(٥) Bouglé et Halévy, *L'exposition de la doctrine de Saint -Si mon* (Paris: Rivière, 1925), premiere année.

(٦) ديكارت، **حديث المنهج**، القسم السادس.

صناعنا، استطعنا أن نستغلها بالطريقة نفسها في جميع ما تصلح له من الأعمال، وهكذا، نصبح سادة الطبيعة ومالكيها[٧].

طبقاً للنظرية الديكارتية السابقة، يقوم التحرر على «فلسفة عملية» أساسها المعرفة العلمية. أما (بيكون) فجعل التحرر هدفَ العلم والسببَ الرئيس لوجوده. لقد تبنّى الموسوعيون في القرن الثامن عشر هذه النظرية قبل أن يأخذها (ماركس) و(إنغلز) في ما بعد.

طموح (ديكارت) سامٍ ومحرّر حقاً؛ لأنه لا ينحصر في إرادة جعل الكائن البشري مالكاً للطبيّعة، بل يهدف إلى أكثر من ذلك: يعمل على تحريره من الأمراض، وعلى ضمان الصحة له. هذا ما ورد في رسالة بعثها (ديكارت) إلى الماركيز (دو نيوكاستيل Marquis de Newcastle) في تشرين الأول/أكتوبر سنة ١٦٤٥: «إن المحافظة على الصحة كان دائماً الهدف الرئيسي لأبحاثي، فأنا لا أشك أبداً في وجود وسيلة لتحصيل كثير من المعارف تتصل بالطب بقيت مجهولة حتى اليوم. فـ(كتاب الحيوان) الذي أهتم به الآن، والذي لم أتمكن بعدُ من إتمامه إن هو إلا مدخل إلى تلك المعارف»[٨].

إن النصوص الديكارتية التي استشهدنا بها هي خير مساهمةٍ تعيننا على أن نفهم فهماً صحيحاً ما يمكن أن تكون عليه «فلسفة التحرر» وما ينبغي لها أن تكونه.

إذاً هناك نوعان من الحرية: نوع يتولد من المعطيات المباشرة والعفوية (برغسون)، ونوع يتصل بجو التآنس بين الأفراد المتواجدين في البيئة المجتمعية المنظمة، والتي تعمل (ببصيرة وحزم) على قهر ما في الطبيعة من قوى عمياء كيما توفر الخير العام لجميع الناس (ديكارت).

فبين أشخاص ذوي شعور حر (حريتهم معطاة بصورة مباشرة) لا توجد سوى تنسيقات حدسية وتحديدات بين الـ «أنا» والـ «نحن» والـ «هو». أما بالنسبة إلى أشخاص تحرروا عن طريق المعرفة، فالحرية انصهار

(٧) المصدر نفسه.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٤٨ (باريز: جيلسون، فران).

للشعورات الفردية في الـ «نحن»؛ أي في جماعة بشرية تتنافر فيها المصالح الفردية وتتشارط. هنا نجد المجموع يكمن في الأجزاء ويكون محايثاً لها، كما نجد الأجزاء تكمن في المجموع وتكون محايثة له. يعرّف جورج غورفيتش الـ «نحن»: «بأنه صميمية الاتحاد في حالة اليقظة. . . وأن أساسه حدوث جماعية حالية». ويضيف بأن «الـ «أنا» محايث؛ فبوسعنا أن نقول عنه إنه مساهمة من الوحدة في التعدد، ومن التعدد في الوحدة. إنه دائماً في الـ «نحن» ومعاصر له بدرجة ما على الأقل»[9].

لم تترك البرغسونية مكاناً للحرية في مستوى الـ «نحن»، لأنها لم تهتم إلا بالجوانب الميتافيزيقية والفردية للحرية. أما الديكارتية فتدعو إلى حرية تتحقق على مستوى الـ «نحن» بتعاون مجموع أعضاء المجتمع من أجل تطوير «صناعات حرفيينا» تطوراً تقنياً، ومن أجل المعرفة العميقة لعلوم الطبيعة، وأخيراً من أجل تقدم الطب، الشيء الذي يحفظنا من الوسواس البيولوجي ومن تهديدات الأمراض.

موقفان فلسفيان يتكاملان من جانب ما على إبراز مفهوم التحرر طبقاً لاتجاه كتابنا هذا.

يبحث (غوته) هو أيضاً ـ كما فعل (ديكارت) من قبلُ ـ عن الوحدة الدينامية للفكر والمادة التي هي الوسيلة الناجعة للوصول إلى التحرر الفعلي، وذلك بتوجيه البحث نحو ما نقوم به من أفعال لتغيير الطبيعة ونحو المعرفة وقد سُخرت لمصلحة الإنسانية. الواقع أن غوته، انطلاقاً من مذهب (سبينوزا) بعد أن أثراه بعنصر دينامي، وصل إلى أن يمزج الوحي الإلهي بالفعل العميق الذي تمارسه الطبيعة نحونا: الكائنات البشرية لا تسهم مساهمة ناجعة في الحياة الكونية التي تسير العالم إلا لأنها تندمج في الطبيعة.

فكما يحصل، في السبينوزية، عند الانتقال من الدرجة الثانية من المعرفة إلى الدرجة الثالثة عن طريق الحدس، كذلك الشأن عند (غوته): الاندماج في الطبيعة يتم عن طريق الحدس والعاطفة (آلام فرتر)، وبصفة

---

(٩) Georges Gurvitch, *Eléments de Sociolgie Juridique* (Paris: Montaiogne, [s. d.]), p. 148.

خاصة عن طريق الفعل. يقول (فاوست): «في البدء كان الفعل». وكلمة فعل تأخذ بالتتابع عند (فاوست) معنى فكر. فمعنى قوة ثم معنى فعل في معناه الواقعي هذا المفهوم الدينامي والحياتي يتصل بالمجهود الذي تبذله الديكارتية من أجل تحقيق الوحدة بين الفكر والمادة، ومن أجل إخضاع العالم الخارجي للكائن البشري.

لن تكون الفلسفة فلسفة التحرر إلا إذا أظهرت كيف يتم بوساطة الفعل تحقيق الوحدة بين الفكرة والمادة، ومن جهة أخرى كيف تتفتح تلك الوحدة الدينامية تفتحاً كافياً على المشاكل العديدة التي تتولد مما في حياتنا الحالية من ضروب الاختلال والإمكانات معاً. فأوضاع المصير الإنساني أصبحت أكثر تعقداً مما كانت في زمان (ديكارت) وزمان (غوته).

إن تحرير إنسان المجتمعات الحديثة يقتضي:

ـ **أولاً**: أن ندمج في الوحدة الأبحاث الطبية وبقية برنامج التحرر الديكارتي الذي تقدم عرضه.

ـ **ثانياً**: أن تضمن لكل شخص حياة اقتصادية وفكرية لائقة.

بهذين الشرطين يمكن أن تقوم مطابقة مرضية بين كرامة الإنسان واحتياجاته من جهة، والتقدم العلمي والعلوم الإنسانية من جهة أخرى. وبفضل هذه الملاءمة المزدوجة، سيتوفر الكائن البشري على سلطة فعالة تركزه في الفعل والعمل، ما يسمح له بالقضاء على ما يعانيه من استلاب وحرمان. بذلك ينسجم المرء مع نفسه ويتوافق مع الطبيعة. هكذا ستتقلص عتمة العالم الخارجي، فنعي قيمتنا ونوحّد الفكر والمادة من أجل الخير العام.

إن ذلك يثير مشاكل مقلقة للوجدان، مشاكل لن تجد حلولها إلا إذا وجّهت على مستوى النوع الإنساني. فسياسة «غض الطرف» وتناسي المشاكل إن هي إلا طريقة عماية وتزوير للتجربة بما في ذلك من تشويه لمدلول الواقع الإنساني. يرى (هيغل)[١٠] أن كل شي في التجربة يرتبط

(١٠) هيجل، **الموسوعة**، الجزء الأول، ص ٥٣.

ضرورياً بالفكر الذي نطبق فعالياته على ماجريات الحياة الحالية. إن فكر أي عظيم لن يكون عظيماً إلا في تجربته، إنه يدرك ما هو أكثر دلالة في خضم الظاهرات من دون أي بطء.

منذ القرن الأخير طرأت تغيرات عميقة على مجتمعاتنا، فالقارات ترتبط في ما بينها بأسرع وأمتن الوسائل التقنية والتنظيمية، ما يقرب المسافات بين الكائنات البشرية أكثر من أي وقت مضى. لكن المزاحمات لم تبلغ قطّ حد التعقد والتوتر الذي هي عليه الآن بين البلدان المتجاورة وحتى بين المواطنين.

ثمة مسألتان أوليتان: إن الاقتصاد والحرب لم يعرفا أبداً مثل هذا القدر من الحدة المفجعة، وإن العلوم الإنسانية ما زالت جدّ متخلفة عن النمو الحثيث لعلوم الطبيعة والتقنيات: هوّة رهيبة تفصل بين العندية والكينونة، بين الممتلكات والكائن المكتسِب لها.

في هذا «الطلاق البائن» المريع تكمن مأساة الإنسان المعاصر وقد تمزق وجدانه أيما تمزق، فبعدت الشقة بين طبيعة تكشف النقاب عن أسرارها باستمرار، وبين أزمات أخلاقية ومجتمعية تترعرع على وتيرة مخيفة مع ما لها من انعكاسات على الصعيد الفكري والنفساني.

كل فلسفة ترغب في أن تكون فلسفة طمأنينة وإصلاح يلزمها أن تعض، في عمق، على ضروب القلق الحالية كيما تساعد في فهمها وقهرها وتخطيها؛ فتجعل الأنا يساير التيار التقني والمجتمعي لعصره. لكن لن يكون للفلسفة أي معنى إذا هي لم تعبر عن الحاجة المُلحّة التي يحس بها الشعور البشري. عليها أن تجعل من نفسها موضوع التساؤل، وتتموقف بالنسبة إلى العالم الذي يتحدد من دون انقطاع بفضل تقدم العلوم.

يقتضي العلم تضامناً بين البشر متزايد الاتساع، لأنه يعمل باستمرار على تنمية التقنيات. فمثل تلك الاحتكاكات العديدة تستدعي أعمالاً مشتركة لتزداد وثوقاً داخل إطار تترابط فيه الحريات الخاصة. بيد أن ترابط الحريات الخاصة لا يحطم أبداً استقلال الفرد، بل يساعد الأفراد في أن يتحرروا، ويجعل معارف الجميع في مصلحة كل واحد. يجب أن نفهم في هذا الـ «واحد» كل إنسان، لا بعض الناس.

عرفت بلاد الإغريق القديمة نوعاً من الحرية. لكن في عام ٣٠٩ ق م، كانت أثينا تضم بحسب ما جاء في إحصائية ديمتريوس (Demètrius) إلى جانب عشرين ألفاً من المواطنين حوالي عشرة آلاف من (الميطيك)[١١]، و٤٠،٠٠٠ من الأرقاء. ويروي (ديمتريوس)[١٢] أيضاً أن من بين عشرين مليوناً من سكان الجمهورية الرومانية لم يبلغ عدد الأشخاص الأحرار المتمتعين بحقوق المواطنة إلا واحداً وعشرين ألفاً وأربعمائة: ٢١,٤٠٠ ونجد في نص آتيني (Athénée) أن «إيجين» وحدها عرفت ٤٧٠,٠٠٠ من الأرقاء، كما بلغ عددهم بـ كورانط (Korenthe) ٤٦٠,٠٠٠[١٣].

فلكي يصير أي تحرر تحرراً صادقاً يجب أن ينمو امتداداً وعمقاً. فالتحرر لا يظهر كمعطى من معطيات وجدان يأبي في انبثاقة الـ «أنا». إن التحرر هو الحد النهائي لما تخلقه الفعاليات البشرية. إنه انتصار نحققه على الطبيعة التي تصرّ، بعناد، في موقفها اتجاهنا، تتحدى وتعلنها شعواء ودون هوادة، مما يجعلنا مجندين بشكل جماعي في معركة لا تنقطع، لأنها معركة المصير.

هذا ما جهله كلياً نظام الاسترقاقية في القديم، كما تجاهلته فيما بعدُ الإقطاعية الوسيطية، ويتجاهله اليوم الاستعمار الجديد والإمبريالية.

لقد كان للتعسف ضد الميطيك (Mètéques) بنكران حقهم في المساواة والحرية وللنظام الاسترقاقي الحظّ الأوفر في انهيار المدنيتين الإغريقية والرومانية. يمكننا أن نحور، شيئاً ما، صيحة أبي ذر الغفاري الشهيرة، فنقول: (ويل للأحرار من المحرومين، مجتمعياً واقتصادياً)!

---

(١١) جاليات من أصل أجنبي اتخذت من أثينا محل إقامتها مقابل أداء شبه ذمة. كان اللفيف الأجنبي في الجيش يشكل منهم، بيد أن القانون لم يخولهم أهلية التمتع بحقوق المواطنة رغم قيامهم بالواجبات.

(١٢) فهذا يعني أن المواطنين الأحرار كانوا أقلية (نسبة ١٠ : ٤ من مجموع السكان).

(١٣) See: wallon, *Histoirs de lesclauage dans I,Antiquit*, 2eme ed. (paris: 1878), vol. 3; et Tournage, *Histoire de l'esclauage ancient et moderne* (paris: 1880).

الفصل الثالث عشر

ينسج التحرر في محيط تاريخي

مَثل المذاهب الفلسفية كمَثل الأشخاص الذين تصدر عنهم؛ إذ تشيّد في المجتمع الذي تولد فيه. فالبيئة البشرية تتمخض عن المشاكل والمذاهب الفلسفية: تطرح تلك المشاكل، وتصيغ مفاهيم التفكير، وتصنع حتى المنظار الذي منه تتراءى التعابيير الخاصة التي يحاول الفيلسوف أن يجدها للمشاكل. فالفكر الأكثر استقلالاً هو أيضاً يفكر داخل مجتمع مع عقول أخرى، مستعملاً التقنيات والأجهزة الذهنية التي تجعلها تحت تصرفه الثقافة الوطنية والحضارة الإنسانية. فانطلاقاً من هذه الوسائل المتنوعة، يستطيع المفكر ـ إذا ما أتقن استعمالها ـ أن يتجاوزها. كل ثورة هي انقلاب قبل أن تكون إنشاء.

لقد بدأ (ديكارت) بأن كان ثائراً قبل أن يصير ثورياً مجدداً: «أما بخصوص المذاهب الخاطئة، فلقد رأيت أني بلغت من معرفة قيمتها قدراً كافياً، صنت به نفسي من الانخداع لوعود كيميائي أو لتكهنات منجم أو تضليلات ساحر، كما صنت نفسي عن الوقوع في حبائل أي واحد من الذين يتبجحون بمعرفة أكثر مما يعرفون»[1].

يتخذ الثوري، سواءً في ميدان الفن أو العلم أو السياسة، عن وعي منه أو عن غير وعي، موقفاً تجاه كل ما تم تحقيقه من قبل وتجاه كل

---

(١) **حديث المنهج**، ص ٩، طبعة جليسون.

ما يجري حوله. الإصلاح الشامل هو محط اهتمام الرجل الثوري، أما الرجل المحافظ فيعرّف الثورة بأنها كل فعالية من شأنها أن تمس بسلامة النظام وتعكر جو المجتمع وتزعزع هيكله. فمثله المفضل كل ما هو كلاسيكي اتباعي، سواء في مجال الفلسفة أو الأدب أو الفن، وطبعاً في الأنظمة المجتمعية. وعلى النقيض من ذلك، فالثورة أياً كان مجالها هي اكتساب وسائل جديدة تمهد دروباً حرة أمام حركة تسير قدماً، تطوي المراحل بإعادة النظر جملةً وتفصيلاً في كل ما هو موجود. إنه صراع أنماط ونماذج جديدة (معركة القديم والجديد)، فالحاجة الملحّة إلى التغير لدى البعض تصطدم برغبة الآخرين في احترام الحاضر كما هو.

١ ـ الثوري المحافظ

في المعركة التي يخوضها المجددون والمحافظون لا تتميز فئة عن أخرى إلا من حيث كيفية الحرية التي يشيدون بها جميعاً. إن اصطدام «خطوط الواقع» هو الذي يحل الأزمات ويقلب الأوضاع القائمة ويحوّل مجرى حياة المجتمعات البشرية، فلكل بيئة جديدة حريات جديدة[٢].

يكون الثوري محافظاً و«اتباعياً» في البداية، فمجدداً بعد ذلك. إن الأصالة لا تكون أبداً في الأول. فالمصلح أو المجدد، بل حتى العبقري، يبدأ بأن يخضع لآراء عصره وأن يتأثر بطابع محيطه. إنه يهضم ويستسيغ. . . قبل أن يعدّل. إذاً ليس معني التفلسف أن نتملص من المعاصرة أو أن ننسلخ عن الحاضر أو نفضل الماضي على هذا الحاضر. إننا نجسد الخلود من خلال الحاضر؛ لأن لكل عصر مشاكل خاصة ملحة أساسية تتركز فيها الأبحاث السيكولوجية والتاريخية والمجتمعية. ومن جهة أخرى، بما أن تلك المشاكل تؤسس في كل عصر بالنسبة إلى بيئة ما البنياتِ النظريةَ للفكر وللسلوك، فإن الميتافيزيقي والأخلاقي لن يستطيعا إهمالها دون أن يتنكرا للميتافيزيقا وللأخلاق.

---

(٢) انظر الفصل الذي خصصناه للقيم في: **دراسات عن الشخصانية الواقعية**، القسم الثاني.

يجب على الأخلاقي إذا ما أراد أن يتكلم عن أصل الالتزام والقيم، أن يعتبر الصيرورة التي تحرك كل التزام وكل قيمة (بصفتها نمطين من أنماط الحياة) في عالم دائم الحركة، كما يلزمه أيضاً أن يرمي إلى تحقيق ما يسميه (هنري غوييه)[٣] بـ «المفارقة الميتافيزيقية» التي هي في الوقت نفسه وعدٌ بحقائق خالدة وجواب عن مشاكل حالية. ففي عمق الفكر توجد القدرة على استهداف الخلود. إن كل مذهب فلسفي يفقد «حاليته» و«وقتيته» لفائدة خلود اصطناعي؛ أي لفائدة اللازمنية الموجودة في الكتب لمذهب محكوم عليه بأن ينحل ويصير فلسفة مدرسية جامدة.

ألا تعبر لغة الرسم الفني من خلال انفعالات الفنان عن النزعة الوجدانية الغنائية لعصره؟ فالفنان دافيد كان في مستوى السياسي «روبيسبيير». إن لكل فترة تاريخية حقيقتها، والفيلسوف شأنه شأن الكاتب والفنان، ملزم بأن يعكس هذه الحقيقة وأن يعمل على أن يكتشفها الآخرون الذين يحسونها ويحيونها من دون وعي مكتمل. فالفيلسوف لا يمنح التحرر، بل يخطّ السبل التي تؤدي إليه، فيستخلص من بنية المجتمع وسائلَ تمكّنه من اكتساب الحريات التي ترمي إلى أن تتلاقى عند التحرر. إن النوع البشري لعصر ما ليس هو النوع البشري لعصر آخر كما يقول روسو في خاتمة حديث عن أصل التفاوت.

حقاً، الزمن يدخل الصبا والشيخوخة على كل ما يحتك به، الحياة تغير مستمر. وهذا صحيح بالنسبة إلى الأنا، كما هو صحيح بالنسبة إلى كل ما يمس حياة الإنسانية من مؤسسات تشريعية واقتصادية ومن آراء عن الحياة والكون. فالمفاهيم الأولى التي عالجها التفكير الفسلفي قد اعتراها هي أيضاً المصير نفسه. هكذا تغيّر مفهوم الحرية من عصر إلى آخر، لكن وراء التقلب التاريخي، ووراء عدم استقرار المحتوى المفهومي للحرية، يوجد أسٌّ إنساني مشترك بين جميع العصور تنصب في قالبه النظريات الخاصة المميزة لكل عصر: الاندفاع نحو التحرر في معناه الكامل.

---

(٣) Henri Gouhier, *la philosophie et son histoire*, p. 100.

الفلسفة مجبولة على أن تبحث في ماضيها عن حاضرها الخالد. فبالرغم من كل المناقشات وكل النظريات التي غالباً ما تتناقض في ما بينها والتي تحاول باستمرار منذ آلالف السنين أن تجلي معالم ذاك الحاضر الخالد، لم يحصل أي تغيير على المفهوم فيما يخص ينبوعه الأصيل العميق: إرادة التحرر من نير الحرمان والاستلاب. فلكل عصر أنواعٌ خاصةٌ من الحرمان والاستلاب، وبالتالي صراعاته الخاصة.

يجب على الأبحاث الفلسفية أن يكون لها اتصال مباشر صميمي بالحياة، وحتى إذا استهدفت الخلود كان ذلك عن طريق الزمنية. فتاريخياً، لا يمكن لفيلسوف حق أن يكون محايداً. الفلسفات التي ترفض الالتزام والنضال تغرق في هذر من النظريات المجردة. فعندما نؤكد أن لكل فيلسوف بيئته الخاصة لا نقصد أنه يملك بيئة ولكنه ينتسب إليها. إنه: «من ـ هنا»، نعني أنه عضو في جماعات بشرية تخوض مجادلات ومعارك مستمرة ضد الطبيعة، وأحياناً ضد جماعات بشرية أخرى. بيد أن تلك الفعاليات ليست تخيلاتٍ، بل هي أفعال محددة في الزمان والمكان. لأجل هذا كانت الحرية لا تقبع في سيلان حر للوجدان، بل تخص الإنسان ـ الكل الذي هو أكثر من وجدان. فالشخص موضوع الحرية أكثر من الـ (زاين sein) «الكائن»، ومن (الدازاين dasein) أي من الوجود المحدد، كما عند هيدغر.

إن ثمن هذه الحرية حيث يوجد كل الأنا منضوياً هو المسؤولية. ففي مجال «الأنا العميق»، لا يمكن أن نكون مسؤولين اتجاه من؟ فالشعور بالمسؤولية الطبيعية شعور ارتباط وامتداد، لذا لا يمكنه أن يكون مجرد شعور يعكس انفعالات ذاتية داخلية. فهو في مستوى إمكاناتنا على الفعل، نعني على مستوى حرياتنا. إنه نسبي ومتعدٍ. فليست هناك مسؤولية إلا بالنسبة إلى «شعور ـ عارف» يفهم ويضيء الموقف قبل أن يأمر بـ «الفعل ـ الجواب» الملائم. . . بمقتضى هذا الفعل ـ الجواب يلتزم الأنا. .

تختلف درجات الوضوح بالنسبة إلى الالتزامات بحسب مستويات التفهم، والأضواء التي يصل إليها الشعور العارف. هنا تكمن النسبية التي

تميز المسؤولية. ومن جهة أخرى، فالمسؤولية «متعدية» بوصفها علاقة بين الأنا وما تتطلع إليه. إن المسؤولية لا تنضوي تحت غرائز أو انطباعات أو شعور غامض، بل تحت الشعور بـ[٤]..). مظهر آخر لتعدية المسؤولية: إنها علاقة بين الـ ـ أنا الواعي المسؤول وبين من يجب أن يبرر لديه التزاماته وأفعاله، هناك خاصتان لتعدية المسؤولية.

٢ ـ «الأنا» بين السيكولوجيا والسوسيولوجيا

يفسر «دوركهايم» الأنا بمساهمته في المعايير المجتمعية، فيتعرض لملاحظة يمكن أن يوجهها إليه أنصار البرغسونية:

«إنكم تفقِرون الشخص عندما تضيقون مجاله حتى ينحصر في الجانب المجتمعي».

قد يكون الجواب:

«إن إهمالكم الجانب المجتمعي هو تفقير ليس أقل خطورة».

أما الشخصانية الواقعية فتعتبر أن النظريتين معاً قد تطرقنا في اتجاهيهما، فكما أن الأنا لا يتقلص في «الديمومة الخاصة»، فهو كذلك لا يستطيع أن ينصب برمته في الجانب المجتمعي من وجوده. إنه يحيا في المجتمع وبالمجتمع، ومع ذلك فهو ذات. فالفائدة التي يمثلها في نظرنا مفهوم «تحرر» هي بكل تأكيد كونه مفهوماً كلياً، نعني يهيمن على «الأنا ـ الكل»: تنمو حرياتنا بقدر ما نعمل بمجموع شخصنا. إن كل وضع من الأوضاع يجعلنا أمام مجموعة من الالتزامات والاختبارات، لذا يجب أن نتساءل:

هل التجدد المستمر لتلك الالتزامات والاختبارات يعوقنا أم لا عن القيام بالتجاوز الأخلاقي؟

ألا يجعل في كل لحظة من المعايير الأخلاقية موضوع تساؤل؟

---

(٤) قد حللنا هذا بتفصيل في: **دراسات عن الشخصانية الواقعية**، الجزء الأول، «من الكائن إلى الشخص»، الفصل الأول والثاني.

وإذا كانت الذات تنحصر في محتوى وجدانها، هل من سبيل إلى تواصل «أنا» بـ «أنا» آخر؟ ذلك بحسب ما رأينا سلفاً أن كل وجدان نسبي ومتعدٍ بطبيعته؟

الواقع أني أسير نحو المستقبل بكل شخصيتي، إنني أحصر في فترة ما مشيئتي التي تمتاز: «القصدية عن إرادتي»[٥]، إن شعوري دائماً قصدي بطبيعته، والتأمل يكسب القصدية دقة وتحديداً.

فما معنى التأمل؟

«التأمل» هو أن نوجه الفكر داخل أُطر ومقولات، يمدنا بها المجتمع بحسب الوسائل «المنطقية» وأنماط التعبير المستعملة. فلا يستطيع نوع من أنواع التفكير أن ينفصل عن الخصائص المجتمعية للبرهنة. إننا «نفكر» معناه ـ بحسب جذر الكلمة ـ أننا نمعن النظر، فيتردد القلب في الشيء ويقف ملياً قبل أن يعكس بعض المحتويات، كما تعكس المرآة الصورة[٦].

يعكس التفكير مستوى ثقافة مجتمع ما ونظريته الميتافيزيقية عن العالم ومنطقه (طرق البرهنة). فتفكير العصر الوسيط نظرة ميتافيزيقية محورها اللاهوت ومنهجها القياس الأرسطي، على أنه في كل عصر تتواجد أنواع مختلفة بل متضاربة من المنطق، فأي رابطة مثلاً بين منطق أحد الهنود الحمر وبين الطريقة التي يفكر بها رجل من رجال الأعمال بواشنطن، وإن كان كلاهما أمريكياً ومعاصراً للآخر؟ ففي واشنطن نفسها نرى أن منطق رجال الأعمال ليس هو منطق الجامعيين ولا منطق عمال المناجم؛ لأن لكل مجموعة مقولاتها ومعاييرها وقيمتها الخاصة، بل لكل شخص منطق بيئته، أو بالأحرى، منطق بيئاته: الطبقة المجتمعية، والفريق المهني، . . . إنه ينغمر في المستقبل مسلحاً بحمولة مشحونة من التقاليد والمعارف، وهل المستقبل إلا فكرة هي نفسها مكتسبة في المجتمع؟

---

(٥) الإرادة (volonté) مجرد ملكة أو قدرة من القدرات العقلية، أما المشيئة (Le vouloir) فنقصد بها الرغبة الملحة في تحقيق النزوعات.

(٦) يقال تفكر إذا ردد قلبه معتبراً. أحمد بن فارس معجم، **مقاييس اللغة**، الجزء الرابع، ص ٤٣٦.

هذا يعني أن كلية الـ «أنا الملتزم» في التاريخ أكثر غنًى وأكثر كثافةً من مجرد «أنا بيولوجي». إننا نتخطى الزمن بالـ «أنا الحاضر» وقد امتلأ بمجموع المكتسبات والذكريات الماضية بفضل الذاكرة التي تتكون من وثائق مادية تشكل جزءاً صميمياً منا، كما يقول (لودانتيك)[٧].

إن أول هدية من لدن المجتمع يجدها الطفل في مهده هي الهوية الشخصية. بما أن الكائن البشري محدد زمانياً ومكانياً بوصفه عنصراً مستمراً في التاريخ، يجد نفسه ملزماً بأن يصنع تاريخ الاستمرار ويعِيه. فالتحرر إذاً ليس حرية وجدان، ولكنه حريات الكائن الواعي العامل في التاريخ. وهل التاريخ إلا مجتمع بشري، أو بأصح عبارة: إلا تفاعل الأفعال الإنسانية في بيئات بشرية؟ التحرر واقع متحرك يمكن إثباته والبرهنة عليه من دون أن يظهر بتجلٍ تامّ. وحيث إن التحرر مجموعة معقدة من العلاقات (شأنها شأن التاريخ الذي هو لحمتها الأساسية)، ينبغي لنا ـ عندما نريد إدراكه ـ ألا نحصر جهدنا في طريقة الإحساس المعاش، هناك طرق موضوعية تفرض نفسها أيضاً.

فإذا فُهم التحرر على ذلك النحو (بأنه نتيجة للإحساس فحسب)، تعذر عليه التشخصن. إن الحيوانات ـ هي كذلك ـ تحس، ولكنها لا تتحرر. إحساسها لا يتفتح على الوعي بالذات الذي من دونه يستحيل تحقق أي نزوع أو عمل من أجل التحرر. ويمتاز الإنسان أيضاً عن الحيوان، بكونه يرمي إلى الشمول ولكن انطلاقاً من الذات الواعية لذاتها. فبفضل ذلك، نرتفع من درجة وحدات مغلقة، ومغلفة داخل النوع البشري، إلى مستوى أشخاص ملتزمين. فلولا إمكانية هذا التجاوز، لكان التشخصن عملية في مصلحة شمول مجرد؛ أي شمول يقذف لا محالة بالتحرر خارج الزمنية. إن تحرراً مجرداً بالنسبة إلى الإنسان العام لا يمكن تطبيقه إلا على إنسان لا يمت بصلة لأي عصر ولا لأي بيئة. لهذا، يبدو أنه من الصعب تقليص كل الحريات في حرية واحدة تُفهم على أنها معطى شموليٌّ لا يخضع وجودها الواقعي للبُعدين

---

(٧) Le Dantec, *Le problème de la mort et la conscience universelle*, p. 83.

الأساسيين: المكان والزمان. فتحديد الإطار الذي يشكله هذان البُعدان يعني تحديد شروط وجود الحريات الواقعية الممكنة التحقيق بشكل واقعيّ.

كل فلسفة ليست جزءاً ملتحماً كامل الالتحام بحركة الفكر والفعل لزمنها تبقى على هامش الحياة، وبالتالي لن يجوز أن تدّعي أنها تعمل من أجل التحرر الإنساني؛ فالتحرر لا يعطى بكيفية مجردة ومباشرة خارج الإطارات؛ التحرر يُكتسب، ومن هنا، يتعرض للارتفاع والانخفاض. كلما كان ممكناً التعرف إلى تلك التغييرات، تيسّر لنا أن نرسم منحنى في خط بياني يتحدد محوراه الأفقي والعمودي تحدداً تاريخياً، إنه حركة متصلة، وإن كان ينبغي ألا نستخلص من ذلك حتمية مطلقة.

سبق أن بينّا أن الحتمية وإن كانت واقعاً لا مفر منه، تثبت ـ وهذا واقع آخر لا سبيل إلى نكرانه ـ أنها تحتوي على شيء من المرونة وعلى ظاهرات دقيقة تتنافى مع كل اتجاه حتمي مطلق. فالمرونة عنصر من عناصر التكوين الصميمي للحتمية. لقد أكد (باشلار) أنه لا توجد إلا حتميات محدودة، فإذا ما أردنا أن لا نخون الواقع، بل أن نحترمه في كليته، لزم أن نأخذ بعين الاعتبار الحتمية كما هي في الواقع، لا كما نشيّدها نظرياً.

تعترف الشخصانية الواقعية بأن الواقع وقائع خام، وبعبارة أدق: تشابك وقائع خام. ولأسباب منهجية فحسب نبسط المعطيات المركبة ونفرقها إلى عناصر. وعلى العكس من ذلك، فعندما تتحدث فلسفات الثنائية عن الكائن البشري تميز بين الجسد والفكر وبين الأنا والنحن، ثم تعارض بين هذا وذاك كما لو كان بإمكان الشخص أن يتقلص في الجسد أو في الفكر ويبقى شخصاً رغم ذلك، أو كما لو أن الأنا المنطوي على ذاته انطواءً مطلقاً يبقى سوياً! الملاحظة نفسها توجّه إلى الثنائية المألوفة حتمية ـ حرية: إن الواقع لا يهتم بما نعطيه من التمييزات (ولو كانت منهجية لا أكثر) مهما بلغت من الدقة واللطف. إنه لا ينتهك إمكاناته في الترددات مثل حمار (بوريدان): الواقع لا يثقل عاتقه بالترددات أمام

الاختبار والمتناقضات، بل لا يحاول حتى التغلب عليها. نعم، يعترف بها ويتقبلها إذ جميعها عناصر تشكل كيانه، فالقضية بالنسبة إلى الواقع قضية تجميع العناصر ومقابلة بعضها ببعض أكثر منها قضية تفكيك. إذاً الأنا في واقعة حرية، حتمية حرية محدودة، والطبيعة ـ في الوقت نفسه ـ معطى وآثار وأعمال. يتحرر الشخص إذا أثبت أولاً وجود المادة والعالم كمعطيات، ليحولها إلى أفعال؛ فإثبات المادة يحدد الفعل، ولكن الفعل يحرر المعطى. وبتعبير آخر: إن الحرية تفرض مسبقاً وجود الحتمية.

وبمجرد ما نعرف الحتمية ونأخذ بعين الاعتبار وجودها الفعلي، تبدأ الحرية. فلنفكر في المؤرخ عندما يختبر الأحداث، نعني وقائع يفترض أنها مهمة، يبدأ بأن يضعها في إطار قارّ ودائم؛ إذ يركز في الجغرافيا الطبيعية أحداثاً متحركة: إنه يدعم في المتتابع ما هو غير متتابع.

هكذا، فما يبدو على مستوانا خليطاً ومتناقضاً وغير متماسك لا يزعج الواقع إطلاقاً؛ لأن الواقع لا يسير طبقاً للتخطيطات التي نرسمها له، بل يتبع منطقه الخاص.

يظهر أن بين المثاليين والماديين قاسماً مشتركاً، يقوم على صعيد المعرفة بدور صلة الوصل بين المذهبين. فالمثاليون يَسمون بالمادة إلى مستوى المعاني، حتى تستحيل ـ بفضل هذا الإعلاء ـ إلى مُثُل، إلى انعكاس للفكر. ينكر بعض الغلاة منهم وجود كل شيء، عدا الفكر، فيتقلص الواقع لديهم إلى حد أنه ينحصر في مجرد بناء بسيط انطلاقاً من خطاطة من صورة للفكر أو من مَثل من المُثل لا غير. أما الماديون من جهتهم، فيبحثون عن الواقع معتمدين على خطاطة خاصة من مفاهيم قبلية: الفكر انعكاس للمادة (إنها الصورة العكسية لمحتوى مذهب المثاليين ولمنهجهم).

عوضاً عن حريات تتزاحم لتزيح إحداها الأخرى، يجب أن ننظر إلى الحريات في تكاملها، بحيث يفترض وجود أية حرية وجود حريات أخرى: حرية الفكر تستدعي حرية الجسد، وكذلك العكس، وحرية الضمير تفترض الحرية السياسية...

٣ ـ في سبيل التخلص من إبهام الحرية

ليست الحرية من المفاهيم التي يكتفى في تعريفها بعتاد مهم من المدلولات والمعاني. إنها، على العكس من ذلك، تقاوم كل تعريف تقريري، ولا ترتضي بديلاً من التعريف المتفتح الذي يدخل في حسبانه كثيراً من الإيحاءات واللوينات المفهومية. فاختيارنا لفظة «تحرر» كان إجابة للرغبة في تجاوز ما في لفظة «حرية» من التباس.

يحتوي التحرر على مجموع معاني «حرية»، ويوحي بمعنى الفعل من أجل تحقيقها. إنه حالة الكائن الحر، وفي الوقت نفسه، الفعالية التي يقوم بها كي يصير حراً: إنه التحيين (L'actualisation) التأليفي للحريات الواقعية.

يضم هذا التعريف، إذاً، المعنى الأوّلي الكلاسيكي للحرية: انعدام أي إكراه خارجي، فعندما نقول «إنسان حر»، نقصد أنه ليس «مستعبداً» أو «سجيناً»، ذلك أن العبد والمسجون لا يقدران على النهوض بنشاطات مستقلة عن إرادة الغير ولا يتمتعان بحق المبادرات.

وتشتمل لفظة تحرر أيضاً على معانٍ مشتقةٍ من المفهوم السابق للحرية. إننا نتحرر من القوى الباطنية (غرائز، رغبات، وأهواء...) عندما نصل إلى معرفتها ونتبناها ونكيّفها. فالتحرر فعالية تسيطر على طبيعة الإنسان الغامضة تحت ضوء العقل وبفضل الإرادة. نعم، إن التحرر بالنسبة إلى الإرادة هو الغاية القصوى الممكنة من الاستقلال، يحدده المعنى الخاص لهذا الاستقلال، تحديداً يستهدف غايةً قد تكونت له عنها كذلك فكرة، كما قال (فوبي)[٨]، الواقع أن بهذا التعريف تتجلّى الخاصية المعنوية للشخص، التي من دونها لا يمكن للأنا أن يتحمل أية مسؤولية أخلاقية أو قانونية.

نجد عند (ستيوارت ميل)، كذلك، أن الحرية المعنوية تعرف جانباً ممتازاً من جوانب التحرر هو الشعور بالقدرة على تغيير طبعنا الخاص إذا

---

(٨) A. Fouille, *Psychologie des idée-fores*, 2, p. 290

ما أردنا ذلك. يشعر شخصٌ ما أنه حرٌّ معنوياً، عندما يحس أن عوائده وشهواته لا تسيطر عليه، بل إنه هو المسيطر عليها، وحتى إن استجاب لإلحاحها شعر أن في وسعه مقاومتها(٩).

بالإضافة إلى ما سبق، نرى أن التحرر يشمل كذلك المعنى السياسي والمعنى المجتمعي لـ «حرية». فحينما نقول إن أغلبية العالم الثالث قد تحررت من الحكم الاستعماري، نثبت أن هذه الأمم النامية قد حصلت على مجموعة من الحريات كانت محرومة منها بوصفها شعوباً، ولكنها لا تزال في حاجة إلى حريات أخرى لتخرج من إرث الاستعمار ومن التخلف ولتتغلب على الأزمات التي تعتري البيئات الإنسانية. فـ «حرية»، مجرد درجة متفاوتة من الاستقلال الذي حصلت عليه شعوب العالم الثالث، والذي ينبغي العمل على اكتماله، فما حقق تدريجياً من الاستقلال قد اصطبغ منذ البداية باعتبارات معنوية وقانونية. إنه يشكل قيمة سيكولوجية ومجتمعية، كما يشكل حقاً تاريخياً أساسياً (وثيقة «حقوق الإنسان والمواطن»).

أكيد أن التحرر لا يزيح اللاحتمية بكل أشكالها الكلاسيكية: حرية اللامبالاة، وحرية الاختيار، . . . إن التحرر مجهود من أجل التغلب على العراقيل الباطنية والخارجية على السواء، إنه لا يقف أبداً إلا عند الحد الأخير للصراعات التي نتقبلها عن وعي ورضا، خلافاً لحرية اللامبالاة حيث الإرادة لا تخضع مطلقاً للعقل، والاختيار لا يقوم على اعتبارات تقييمية: نختار شيئاً ما أو ضده من دون سبب قابل للتبرير، بل يجدر بنا أن نقول نختار من دون اختيار ومن دون مقارنة ومن دون حكم ومن دون معايير ومن دون قيم.

هكذا تتحدد بوضوح ودقة المعاني التي تحيط بمفهوم «تحرر». إنه تعدد يسود فيه العقل على الأهواء والغرائز، والفهم على الصدفة والعفوية والعرضية، والإرادة على العوائد والشهوات، والجهد الشخصي والصراع على السلبية والاستسلام إلى ظاهرات الطبيعة. في

(٩) جون ستيوارت ميل، **المنطق**، الكتاب السادس، الفصل الثاني، ص ٦٣.

بداية التحرر يوجد الفعل والإرادة، فإذا انعدما انعدم التحرر[١٠].

ليس من الصواب في شيء أن نعتبر بعض الحريات أساسية وأخرى غير أساسية أو أقل أساسية من الأولى، ومن المخالف للواقع ـ كذلك ـ أن نزعم أن من بينها ما هو وسيلة لغيره وما هو غاية في ذاته. إن كل الحريات بالتساوي في ما بينهما تشكل مجموعة للتحرر: حرية بالنسبة للطبيعة، وبالنسبة إلى ميولنا، بفضل المعرفة؛ حرية اقتصادية، حرية سياسية... كل واحدة منها تؤثر في الأخرى ويستلزم وجودها تأثراً بوجود المجموع بحسب تشارط ضمني، بحيث يتآنى المجموع في النمو أو التقهقر. مَثل الحريات في المساواة كمَثل المثلث الهندسي. من العبث اعتبار أية قمة (رأس) ممتازة عن الآخرين، لأن كل قمة ضرورية، بحيث لو أُزيلت لزالت معها مثلثية «المثلث»، نعني لتهشم حتمياً كيان الشكل المعطى: لكل قمة القيمة التكوينية نفسها بالنسبة إلى القمتين الأُخريين.

تشبيه التحرر بالمثلث والحريات بقممه الثلاث لن يُقبل إلا إذا افترضنا أن لكل حرية نوعاً كيفياً من الأصالة ضمن الصفة المشتركة بينها وبين الحريات الأخرى، تلك الصفة التي تجعل من كل واحدة جزءاً مكوناً للتحرر. فالحريات على اختلافها، متماسكة تماسكاً وثيقاً، بحيث لن تستطيع أية واحدة منعزلة، أن تتفتح أو تزدهر، وإذا حدث ذلك بالصدفة، فلن يحصل عنه أي تقدم محرر، وإنما الفوضى والصراعات لا غير.

نعم، يمكن لحرية ما في بعض الأوقات أن تسير ببطءٍ أو بسرعة، فتنتقل من الحبيب إلى العدو أو على العكس من العدو إلى الحبيب. كل عصر يكتسب لوناً أبرز من الألوان الأخرى، تقتضيه حاجياته المعاشية والدرجة الحضارية التي وصل إليها والطابع المحلي. قد تعوق ظروف تاريخية عرضية ظهور بعض الحريات (مثلاً: في أيام الحرب توقف

(١٠) التحرر أو مجموع الحريات في ترابطها وتفاعلها يفترض سلفاً وجود استقلال وطني حقيقي ونظام ديمقراطي أصيل لا يسمح لبعض الأفراد أن يزدهروا على حساب الآخرين.

الحرية السياسية وما تستلزمه من حرية الصحافة والتجمع...)، بيد أن تلك الحريات تبقى مبدأ مكتسباً كحق، وكقيمة، وكواقع يعِيه كلُّ الذين يُحرَمون منه ولو حرماناً طارئاً مؤقتاً. ومن طبيعة أي حرمان أن يجرّ معه حرماناً آخر، مَثله في ذلك مَثل التقدم؛ فأية خطوة إلى الأمام لا مندوحة لها من أن تفتح المجال إلى خطوات لاحقة. فإيقاف ممارسة الحريات السياسية إبان الاضطرابات يجر إلى المراقبة الاقتصادية وإلى تقنيات حول تنقل الأفراد. هكذا تتقدم عملياً الحريات أو ترجع القهقرى في تآلف وتجمّع. فلفرط تجانسها الصميمي وتكاملها المتين، لن ينفصل أبداً بعضها عن بعضها الآخر من دون إضرار بالكل، نعني بالتحرر.

خاتمـة

في أبحاثنا عن التحرر، اتخذنا من الحرية «البرغسونية» نقطة انطلاق ونقطة استهداء للمقارنات، فحصلت من ذلك مزية مزدوجة، كما حاولنا تبيانه في مقدمة هذا الكتاب.

من جهة، إن الحرية (البرغسونية) تتمحور حول فلسفة جد غنية تنوعت فيها اللونيات والتدقيقات إلى حد أنها ترغم الباحثين (حتى الذين لا يوافقون الاتجاه «البرغسوني») على أن يعطوها اهتمامهم. فثمة نوع من التعاطف ينشأ دائماً بين «برغسون» وقارئه. أما المزية الثانية التي نجمت عن اختيارنا، فهي أن النظريات (البرغسونية) قد أتاحت لنا الفرصة كيما نكتنه ونوضح، بشكل أحسن، مفهوم التحرر كما تتبناه هذه الدراسة. «فالبرغسونية» تفيد خصومها بقدر ما تفيد أنصارها.

إنها «كعود الصندل القماري، يصبغ أريجه حتى الخطاب الذي يقطعه»[١].

بمستطاع أية فلسفة أن تحدد بنياتها الخاصة، وتعي ضعفها وأصالتها إذا هي واجهت النظريات المخالفة لها والمضادة وتقارنت معها. عندما يعارض نسق نسقاً آخر يؤكد كلاهما وجوده، كما أن اختبارنا الباطني للذات إثبات وبرهنة على وجودها.

حقاً، كانت الحرية (البرغسونية) نقطة انطلاق لهذا الكتاب إلى حدٍّ ما، ولكنها نقطة انطلاق جوهرية لا يمكن غض الطرف عنها بالنسبة إلى أي باحث في موضوع مثل موضوعنا. فإذا جاز الاعتقاد السابق أن

---

(١) *Revue Balkans et Proche-Orient*, Paris, no. 3

النظريات تتضح اتضاحاً جلياً بتقابل بعضها مع بعض، تبيّن لنا من دون جهد مدى ما وجدناه في البرغسونية من مساعدة على طرح مشكل التحرر والتعبير عنه. إن معارضتنا «للبرغسونية» تتولد من تضارب يتصل بعمق المشكل، بقدر ما تتولد من امتداد المفاهيم. فمن جهة، نحن أمام اتجاه يجعل الحرية تنبع من الذات، من الأنا الباطني الفردي الخالص. ومن جهة أخرى نجدنا إزاء اتجاه لا يركز الحرية في عالم خارجي محض لاشخصي، بل في وحدة صميمة داخلية وخارجية تنبثق عن مجموع التشارط الذي بين الذات ومحيطها العام ومن تأثيراتهما المتبادلة.

إن القضية تتعلق إذاً بتغيير الحرية البرغسونية من قطب إلى قطب آخر أعم وألصق بحياة الأنا ـ الكل من دون أن يطرأ تبديل رئيس على طبيعتها فينفي وجودها. إن العملية التي قمنا بها أوصلتنا إلى ما يعبر عنه (جان فال Jean Wahl) بـ «الجوهر الثالث»، ويقصد به اتحاد الروح والجسد. فالحرية البرغسونية مع احتفاظها بمكانها المرموق، تخرج من عزلتها لتنصهر في مجموعة متكاملة من الحريات، ويندمج بعضها في بعض بحيث تسهم كل واحدة بطابعها الخاص.

ولقد أكدنا في الفصول السابقة ما لتكامل الحريات من واقعية، وسيبقى مفهوم التكامل هذا كسباً مهماً بالرغم من التعارض. فالمشكل الذي خُصص له هذا البحث يوضح في كنف تلك المعارضة عينها. لقد حاولنا أن نستخلص من بنيات الحرية البرغسونية ما هو أصيل فيها، لنحدده تحديداً موضوعياً، مزيحِين كل ما هو غريب عن صميميتها؛ كما حاولنا تخطيط المناحي التي ينبغي أن تسير في اتجاه البحث عن حريات أخرى. هكذا، ستتمكن الحرية البرغسونية من أن تندمج في مجموعة تشكل وإياها التحرر الإنساني.

قد يبدى بعض القراء الملاحظة الآتية:

ـ بما أنكم تبرزون ما لخاصية تزامن الحريات (temporalité) من أولية، لن يبقى لنظرية التحرر إلا فائدة مؤقتة؛ فارتباطها بالأحداث الراهنة لا يكسبها التتابع والاستمرار، لأن كل ما هو راهن يزول بزوال أحداث ومشاغل الفترة الحاضرة.

كل التحليلات التي وردت في هذا البحث تؤكد على أنه إلى جانب المعاصرة (contemporanéité) والتزامن (Co-temporalité)، يوجد دائماً جهد يرمى إلى التزمين (temporalistion)[٢]، وعملية التزمين هذه عندما تحين (actualiser) حرية ما، تنفخ فيها دينامية تتجدد بلا انقطاع، دينامية مرتبطة أبداً بالشروط التي يجب أن يعيشها الفرد في طريقه نحو التحرر، ويستمر هذا السير في رفقة الآخرين، لأن العزلة لا تحرر.

هكذا يستند التحرر إلى مثلث لا تنفصم عناصره: الاكتساب، والتزمن، والحياة المجتمعية. إنه جهد يكتسح فعاليتنا باستمرار، وتخضع شدته خضوعاً مباشراً لدرجة استيعاب وتمثل الشروط التي تميز كل عصر. كما يخضع أيضاً الجهد المحرر إلى كثافة البيئات البشرية التي تؤثر في بنيات الفترات المختلفة لذلك العصر.

شاءت الشخصانية الواقعية لنفسها أن تكون موقفاً دائمَ التفتح على الحياة وعلى المستقبل، مستهدفةً تجاوز التعدد العرقي والاختلافات الدينية والمذهبية، فاختارت أن تتجاوز كل المعارضات والتناقضات كما تساعد في الوصول إلى ما بين الكائنات البشرية من وحدة نوعية. فهل التفلسف إلا الانطلاق من أنسب السبل المطابقة للحياة مع معشر إنساني ضمن عالم من التعاطف والتضامن لاصق بالواقع التصاقاً جد صميمي؟

إن نظرية المعرفة التي تحتل المقام الأعلى في أوروبا، منذ فجر الفكر الفلسفي عندها، تخضع، في الشخصانية الواقعية، إلى نظرة كونية، حيث يحدد كل شيء بالنسبة إلى فائدة الكائن البشري. المعرفة هي استهداف إضاءة ذلك الكائن والرفع من شأنه، فـ «تحقق الذات» في دنيا الأشخاص يعني الإحاطة بكل ما يمكن أن يعرف، وإخضاع حصيلة المعرفة لمصلحة الإنسان، أو بعبارة أخرى: إن الإنسان لا يبحث عن المعرفة، إلا لأنه يبحث أولاً عن ذاته، يريد أن يعرف ليتعرف ويَعترف ويُعرف.

---

(٢) المعاصرة بالنسبة إلى حدثين أو شخصين هي أن يشملهما عصر واحد من دون أن يكون ضرورياً تواجدهما في وقت واحد وبالأحرى احتكاكهما وتفاعلهما مباشرة. مثلاً بين جبران خليل جبران وليلى بعلبكي معاصرة، مع أنهما لم يعيشا في وقت واحد ولم يتصلا. أما التزامن فيفرض إمكانية تواجد وتفاعل مباشر.

هنا تتفتح مشكلة التحرر على دياليكتيكا تتخاصب فيها العمليات الذهنية تخاصباً متبادلاً مستمراً. إن التعرف العيني أو معرفة الذات لذاتها يكمن في ما نقوم به لنتلقف ما نحن كما نحن؛ أي أن نتمكن من ذواتنا كما هي في الواقع: أنا ـ جزء ـ من نحن ـ في العالم.

كيف العمل لتحقيق ذلك؟

«الكوجيطو» الديكارتي وإن كان صحيحاً مقبولاً، لا يخلو من نقصان يجعله محدود المدى والمفعول[٣]. نعم، كل الفلسفات المعاصرة تحاول أن تمكننا من مشاهدة الكائن البشري وهو يتجلى وينكشف لذاته، ولكن ذلك الانكشاف بالرغم عن صلة القربى الصميمية بينه وبين عملية الكوجيطو الديكارتي يتميز عنه تميزاً عميقاً.

لقد انطلق الاتجاه الشخصاني الواقعي من ملتقى تيارات الفكر الحديث، فاستقى من معينها جميعاً، مع المحافظة على أصالته بفضل اتجاهه البدائي وحدسياته. فبالنسبة إليه، يبدو الشخص ككائن يحيا في تآنّ ضمن ذاته وفي العالم ـ مع الآخرين وبالأشياء. إنه يتجلى مثل (جانوس Janus)[٤]، ينظر بوجه إلى القلق الفظيع الذي ينخر العالم، ويبتسم بالوجه الآخر ابتسامة سذاجة وهدوء. الشخصانية الواقعية فلسفة الجزع والضيق والقلق؛ لأنها فلسفة واقعية، تبلور ما تجده من سيم نفسانية لعصرنا، وهي أيضاً فلسفة تفاؤل؛ لأنها تتمحور حول المستقبل، فهي حامل بالآمال لأنها فلسفة الفعل والعمل. ثم هي فلسفة فتية، تبحث عن خطاطاتها في خضم التجارب المعاشة، أليست الفلسفة انعكاساً لتجدد الحياة والفكر والإنسانية[٥]؟

نرى من الضروري أن نوضح أن الإنسان ـ المعشري (communautaire)

---

(٣) لقد درسنا هذه النقطة في كتابنا: **دراسات عن الشخصانية الواقعية**، الجزء الأول، «من الكائن إلى الشخص»، ص ٤٣ ـ ٦٤.

(٤) من آلهة الرومان، اشتق منه اسم الشهر الأول من السنة. يصور دائماً بوجهين، لهما ذقنان ملتصقان ظهراً مما يمكن جانوس أن ينظر من ناحيتين في وقت واحد. . .

(٥) هذا ما فطن إليه الأستاذ (فيانكلفيتش W. jankelevith) حينما صرح في مجمع في السربون: «السيد الحبابي فيلسوف قلق متفائل» (philosophic inquiet optimiste).

يختلف تماماً عن «الإنسان ـ جمهرة» (Lhomme-masse)، فالقضية بالضبط هي إمداد الكائن البشري بما يمكنه من أن يشخصن لكي يعِي كرامته واستعداداته الفطرية ومن أن يتسلح ضد كل ما يعوق تشخصنه.

إننا نعيش دائماً مهددين بخطرين: خطر التحول إلى إنسان ـ جمهرة، وخطر الانغماس في الانعزالية منطوين على الذات. الشخصانية تودُّ أن تصبح نظاماً يأخذ بعين اعتبار الأحداث بقدر ما يهتم بالأفكار والنظريات، إن لم يكن أكثر. ذلك أن التجارب الحديثة (événementielles) تسبق الرؤى الفكرية: التاريخ لا يشيد ذهنياً؛ أي لا يتمخض عن نظرياتنا، بل يفتعل ذاته ويبني كيانه. إنه هو المولد للأفكار والنظريات، ويأبى أن يخضع لها عن إلزام خضوعاً تاماً.

هنا يكمن، في ما يبدو، تجاوز المثالية. فالتاريخ يحتمل أكثر من شرح وأكثر من تأويل. لكن إذا ما نظرنا من المنظار الشخصاني، انتفت قيمة كل الأفكار التي يوحي بها التاريخ، اللهمّ إلّا ما يساهم منها في حدوث وعي شخصي، حيث لا يشعر الفرد أنه يُزاح لفائدة الجمهرة، وحيث يكون لكل حياة محتوى إنساني خاص تعترف به ويعترف لها به. تلك هي النقطة الأساسية التي تفترق منها «الشخصانية» عن الفردانية والمثالية.

بفضل التقدم العلمي ونمو التقنيات والصناعة تكونت للإنسان المعاصر صورة عن إنسانيته، وبلغ التاريخ حداً بعيد المدى من الشمول، لذا أضحى سلوكنا لا يستطيع أن يخرج عن ثلاثة مواقف:

ـ إما إبادة العالم والقضاء المبرم على البشرية كلها (ما دامت الطاقة الذرية موجودة ضمن نظام المزاحمة).

ـ وإما صنع الإنسان صنعاً بالجملة وعلى نسق واحد عن طريق تصميمات بيولوجية وديموغرافية (ما يضع النوع البشري تحت الحجر، فيمنع من شخصنة ذاته ومن أنْسَنَةِ العالم)[٦].

ـ وإما، أخيراً، خلق جو إنساني جديد يتقلص فيه باسترسال عمق

---

(٦) هذا موضوع إحدى قصصنا «آل آمخ»، انظر: المجموعة القصصية **العض على الحديد** (تونس: الدار القومية للنشر، ١٩٦٩).

الهوة بين الشعوب المتقدمة والشعوب المتخلفة وبين الأفراد داخل كل أمة، فبنجاح هذه العلاقات على مستوى النوع الإنساني تحل بيئة المنافسة والتحرير محل بيئة المزاحمات المطلقة.

تقدم للشخصانين، في فرنسا وألمانيا، أن ميزوا بين «معشر» و«جمهور»، لكن هنا يكتسب هذا التميز وضوحاً جديداً، وذلك أن كاتب هذه الصفحات من أمة لم يتحدد بعدُ لديها المفهومان؛ فأنماط حياة العرب التقليدية الأبيسية قد نمّت فينا روح القطيع إلى حد أن مفهوميْ «شخص» و«شخصية» قد ضحلا تحت ثقل أعباء الإبهام منذ بداية انحطاط المدنية العربية ـ الإسلامية[٧]، فالتحديدات البيئية تنقذ المفاهيم من الغرق في بحر الالتباس والغموض والتشويه.

إن الشخصانية الواقعية حصيلة تفاعل ثقافتين: الإسلامية والغربية؛ لذا انبثقت عن قلق مزدوج رغبة ملحة في المساهمة في بعث وتنمية التفكير الواقعي والتفكير التركيبي لدى العالم العربي من جهة ومن جهة أخرى المساهمة في إثارة تيار نحو الـ «نحن»، حيث الأنا يتجاوز ذاته من دون أن تقف حركة تشخصنه[٨].

لقد عاش كاتب هذه الصفحات شخصياً تمزقاً عميقاً بين مجتمعين يختلفان في أكثر من جانب، فعانى من ذلك شعوراً بالفراغ، وهو شعور دفع به إلى نقيضه: التواصل. بهذا الانفتاح على الآخرين اكتشف ذاته، وأصبح يحيا، بعمق، أبعاداً إنسانية مثل الحب والعطف والتعاطف؛ أي أبعاد أصيلة نوعية تربطه بالبيئة البشرية وتجليه، في توتر، نحو الآخرين بوصفه كائناً مجتمعياً يتواصل[٩].

إن أفصح تعبير عن مفهوم تحرر حيث يشكل الـ «أنا» والـ «نحن»

---

(٧) قد شرحنا أسباب هذا الانحطاط وأعطينا له في كتابنا: Du Clos a l'ouvert.

(٨) ساعدتنا مصاحبة الشخصانية الغربية المعاصرة في تبيان واكتشاف أسس شخصانية إسلامية، وقد أصدرنا عنها فعلاً مقالات ببعض المجلات العربية والغربية، ثم أخيراً كتاباً بالفرنسية le person nalismemusulman, t 3 (1967)، ونقلناه إلى العربية مع تصرف (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨).

(٩) هذه الترجمة الذاتية النفسانية والذهنية تشكل لحمة كتابنا: De L'Etre a la personne. انظر على الخصوص: الفصلين الأول والثاني من القسم الثاني.

حقيقة واحدة هذه الأبيات لـ(جوته)، فلنستمع إلى (فاوست) عند اللحظات الأخيرة من حياته:

«هو ذا آخر درسٍ في الحكمة:

لا يستحق الحرية والحياة

إلا الذي يعمل على غزوهما كل يوم.

كذا ينقضي في غمرة الجد محفوفاً بالأخطار،

عام الطفل وعام الشاب وعام العجوز.

أود رؤية هذا الحشد من البشر واقفاً

على أرض حرة

بين شعب حر!»



ثبت المصطلحات(*)

A

تحين (أي حصول فعل الحاضر في الحين)	Actualisation
حيّن	Actualiser
تحين	S'actualiser
تناسب، ملاءمة	Adéquation
تجانس	Affinité(s)
توافق	Ajustement
لا سوي، شاذ	Anormal
نقيض الأطروحة، طباق	Antithèse
قبلي	A priori
قبلية	Apriorisme
قولة	Assertion
استقلال ذاتي	Autonomie

C

معلولية	Causéité
شيئية	Choséité
شيّأ	Chosifier
معشر	Communauté

(*) لا نثبت منها إلا القليل، فقد خصصنا لها صفحات كثيرة في كتابنا: **دراسات عن الشخصانية الواقعية**، الجزء الأول، «من الكائن إلى الشخص»؛ وقاموس **المصطلحات الفلسفية** الذي أصدرته جامعة محمد الخامس.

Conscience morale	ضمير
Conscience psychologique	وجدان، شعور
Conscience de soi	وعي
Coexistence	تواجد

D

Délaissement	إهمال، هجر
Dépasser	تجاوز
Devenir (le..)	الصيرورة

E

Eclectisme	انتقائية
en train de (l..)	الحينونة
Esclavage	استرقاق
Esclavagisme	استرقاقية
Esthétique	جمالوجيا (استيتيكا)

H

Histoire	تأريخ
Histoire (L'..)	تآريخ (التآريخ)
Historicité (l'..)	التاريخية ـ خاصية كائن من حيث اتصالها بواقعه التاريخي. ـ تاريخ الوجود البشري؛ أي إبراز مميزات علاقة الإنسان بالتاريخ.
Humaniser	أنسن
Humanisme	إنسية

I

Idéologie	فكرلوجيا
Individualism	فردانية (معني قدحي)
Individualiser	فردن
Individuation	تفريدة - تفردة
Inertie	عطالة، سكون
Infinitude	لانهائية

Intime	صميمي
Introspection	استبطان
Intentionalité	هدفية، قصديةً
	الاتجاه الذي يتخذ الوعي في توتره نحو موضوعات ما من موضوعات الفكر.
Interdpendence	استقلال - في ترابط

M

Matriarcat	أموسية
Modalité	نمطية
Mode (un..)	نمط
Moi-total (le..)	الأنا - الكل

N

Néant	ليسية، عدم
Néatisation	تعديم (عملية تعديم الوجود)
Névrose	عُصاب

O

Objective	مَوْضَع
S'objectiver	تموضع

P

Patriarcat	أبيسية
Personnaliser	شخصن
Se personnaliser	تشخصن
Personnfier	شخص
Processus	سياق، سيرورة

S

Simultanéité	تآني (معية زمانية)
Situer	مَوْقَفَ
Se situer	تموقف
Social	مجتمعي (نسبة إلى المجتمع)
Sociologique	اجتماعي (نسبة إلى علم الاجتماع)

Sondage	استبار
Statique	سكوني
Subjectiver	ذوَتَ
Syncrétisme	توفيقية
Système	منظومة، نسق

T

Temporaliser	زَمَّنَ
Temporalité	زمانية

كتب أخرى للمؤلف (بالعربية وبالفرنسية)

- مفكرو الإسلام.
- أغاني الأمل، ديوان شعر بالفرنسية.
- بؤس وضياء، ديوان شعر بالعربية، أربع نشرات بالفرنسية باريس والدار البيضاء.
- من الكائن إلى الشخص: بحث في الشخصيات بالفرنسية، باريس.
- أحرية أم تحرر: دراسة فلسفية، باريس بالفرنسية.
- دراسة عن الشخصانية الواقعية، بالعربية (ج ١، القاهرة دار المعارف، ط ٢، سنة ١٩٦٨).
- من المنغلق إلى المنفتح: أحاديث عن الثقافات الوطنية والحضارة البشرية، بالفرنسية، الدار البيضاء؛ دار الكتاب. كما صدر بالعربية عن دار الأنجلو المصرية، وأعادت طبعته بالفرنسية الشركة القومية الجزائرية، ١٩٧١.
- الشخصانية الإسلامية، باريس، الطبعة ٣ عام ١٩٦٧ بالفرنسية.
- مختارات من الشعر العربي البربري، بالفرنسية، باريس.
- صوتي يبحث عن طريقة شعر، بالفرنسية.
- الشخصانية الإسلامية، القاهرة؛ دار المعارف ١٩٦٩.
- صدر عن الندوة التي أشرف عليها الأستاذ الحبابي بكلية الآداب بالمغرب في ١٩٦٤ «المصطلحات الفسلفية» بالفرنسية والعربية.

- **جيل الظمأ، رواية بالعربية، بيروت.**
- **عصر المواجهة، بالفرنسية، الندوة اللبنانية بيروت.**
- **العض على الحديد، مجموعة قصص، تونس.**

ـ أعمال أخرى:

سيناريو سينمائي الضائعون.

الأكسير، رواية بالعربية، القاهرة.

لقد ترجمت بعض آثار المؤلف إلى أكثر من لغة أجنبية.

ـ دراسات عن المؤلف ومذهبه الفلسفي:

نشر منها للدكتور الأستاذ:

MARCELLO ADLO GRNNASI

IL - PELSERO DI MOHAMED AZIZ LAHBABI (Univrsité de MILAN, 1968).

وللدكتورة الأستاذة:

ELIANA DE LERA

IL-PERSONNALISMO FLIOSOFIA SPECFICA D'EL-MUSLMANI (Univrsité de PALERME, 1967).

والدكتور الأستاذ: فاضل سيداروس «الأسس الأنثربولوجية الفلسفية في الشخصانية الواقعية» دارسة عن محمد عزيز الحبابي، أطروحة قدمت بجامعة القديس يوسف بيروت.